

PSEUDO-BASILIIUS  
ADVERSUS EUNOMIUM IV-V

SUPPLEMENTS TO  
VIGILIAE CHRISTIANAE

*Formerly Philosophia Patrum*

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE  
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — A.F.J. KLIJN  
G. QUISPÉL — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XVI



# PSEUDO-BASILIIUS ADVERSUS EUNOMIUM IV-V

EINLEITUNG, ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

VON

FRANZ XAVER RISCH



E.J. BRILL  
LEIDEN • NEW YORK • KÖLN  
1992

Gedruckt mit Unterstützung der Katholischen Universität Eichstätt.

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Basil, Saint, Bishop of Caesarea, ca. 329-379.

[Contra Eunomium. Book 4-5. German]

Pseudo-Basilus, Adversus Eunomium IV-V: Einleitung, Übersetzung und Kommentar / by Franz Xaver Risch.

p. cm.—(Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN 0920-623X; v. 16)

Variously attributed to Basil of Caesarea, Didymus of Alexandria, or Apollinaris of Laodicea.

Includes bibliographical references.

ISBN 9004095586

I. Eunomius, Bp. of Cyzicus, ca. 335-ca. 394. 2. Eunomianism—Controversial literature. I. Didymus, of Alexandria, the Theologian, ca. 313-ca. 398. II. Apollinaris, Bishop of Laodicea, d. ca. 390. III. Risch, Franz Xaver. IV. Title. V. Title: Adversus Eunomium IV-V. VI. Series.

BR65.B34C6615 1992

273'.4—dc20

91-37162  
CIP

ISSN 0920-623X  
ISBN 90 04 09558 6

© Copyright 1992 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher*

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to Copyright Clearance Center, 27 Congress Street, SALEM MA 01970, USA. Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS



## INHALTSÜBERSICHT

Vorwort .....	VII
Einleitung	
1. Der Verfasser von adv. Eun. IV-V .....	3
2. Die Gegner .....	13
3. Die Zeit der Abfassung .....	17
4. Aufbau, Integrität und literarische Eigenart .....	18
5. Die Grundlagen der Theologie .....	27
6. Zur Bedeutung der peripatetischen Logik in adv. Eun. IV-V .....	41
7. Hinweise zu Übersetzung und Kommentar .....	47
Übersetzung .....	51
Kommentar .....	111
Quellenverzeichnis .....	207
Literaturverzeichnis .....	211
Abkürzungsverzeichnis .....	217
Indices	
1. Schriftstellen in adversus Eunomium IV – V .....	221
2. Quellen .....	225
3. Moderne Autoren .....	233



## VORWORT

In vorliegender Arbeit werden die aus dem vierten Jahrhundert stammenden und zusammen mit den Basilius-Handschriften überlieferten, aber als pseudepigraphisch geltenden Bücher *adversus Eunomium* IV - V untersucht und übersetzt. Die Arbeit wurde im Sommersemester 1990 von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt als Dissertation angenommen. Erstgutachter war Herr Prof. Reinhard M. Hübner, für dessen geduldige und äußerst lehrreiche Betreuung ich danke; Zweitgutachter war Herr Prof. Bernhard Mayer. Deren Verbesserungsvorschläge sowie diejenigen von Frau Prof. Elena Cavalcanti wurden für den Druck berücksichtigt. Für die langjährige philosophische Schulung, ohne die der anspruchsvolle Text von *adversus Eunomium* IV - V nicht zu durchdringen gewesen wäre, bin ich Herrn Dr. Franz Bader zu Dank verpflichtet. Für die Mithilfe an der Herstellung des Skriptes danke ich Frl. Christa Bauch, Herrn Dr. Bruno Lengenfelder und Herrn Harald Palm.

Eichstätt, September 1990

Franz Xaver Risch



## EINLEITUNG



## EINLEITUNG

### 1. Der Verfasser von *adv. Eun. IV-V*

Wer der Verfasser von *adversus Eunomium IV-V* ist, konnte bislang nicht entschieden werden.<sup>1</sup> Diskutiert werden drei Autoren: Basilius von Cäsarea, Didymus von Alexandrien und Apolinarius von Laodicea. Im folgenden referiere ich die Hauptstadien der Auseinandersetzung. Die alten Zeugnisse geben, mit einer Ausnahme,<sup>2</sup> Basilius an, zuerst im fünften Jahrhundert der monophysitische Patriarch von Alexandrien Timotheus Aelurus (gest. 477).<sup>3</sup> Obwohl die Verfasserangabe dieser Zeugnisse eindeutig ist, müssen bei byzantinischen Gelehrten doch bald Zweifel aufgetaucht sein, vermutlich allein aus stilistischen Beobachtungen, wie einer Notiz auf Basilius-Handschriften aus dem neunten Jahrhundert zu entnehmen ist.<sup>4</sup> Diese Unsicherheit hält an, bis sich der Herausgeber der Werke des Basilius, Julianus Garnier, 1721 entschieden und mit ausführlicher Beweisführung gegen Basilius als Verfasser aussprach.<sup>5</sup> Er war entsetzt über den barbarischen Stil,<sup>6</sup> stand auch mitunter der Denkweise hilflos gegenüber,<sup>7</sup> aber vor allem stellte er lexikalische,<sup>8</sup> stilistische<sup>9</sup> und inhaltliche<sup>10</sup> Unterschiede zu Basilius fest. Zurückhaltender äußerte sich Prudentius Maran,<sup>11</sup> der die Arbeit Garniers fortführte. Ihn überzeugten nur die sprachlichen Unterschiede. Dennoch setzte sich die These Garniers allmählich durch.

---

<sup>1</sup> Vgl. die Ausführungen zu dieser Frage von Sesboué, Basile 61-64.

<sup>2</sup> S. unten S. 6.

<sup>3</sup> Die Zeugnisse werden ausführlich vorgestellt von Lebon, Pseudo-Basile 64-69.81f; Hayes, Tradition 5-22; ergänzt von Gribomont, Rezension 87.

<sup>4</sup> Hayes, Tradition 26.

<sup>5</sup> Garnier, praefatio XI.

<sup>6</sup> Ebd. § 66.

<sup>7</sup> Ebd. § 67.

<sup>8</sup> Ebd. §§ 68f: fremd seien dem Basilius die Ausdrücke *θέσις*, *θεικός*, *ὑπερκόσμιον σώμα*, *παῖς* für Christus, *ἐκπομπή*, *ὑμνωδός*, *ὁ ἅγιος Παῦλος*, *πανάγιος*· § 71: *γέννημα* für den Sohn.

<sup>9</sup> Ebd. § 70: Zitationsweise; § 72: Art der Rückverweise.

<sup>10</sup> Ebd. § 73: in *adv. Eun. IV-V*—Abschnitt 70 (689,41-44); s. Anmerkung 20—werde die Apologie der Apologie des Eunomius bekämpft, auf die Basilius nicht mehr reagieren konnte. § 74: Basilius nennt das Pneuma nicht *θεός*. § 75: Basilius erklärt das *μεῖζων* aus Jo 14,28 mit *αἴτιος*. § 76: u. a. die Erklärung von Prov 8,22 sei nicht die Einlösung des Versprechens in Basilius, *adv. Eun. II* 20.

<sup>11</sup> Maran, *vita c.* XLIII 7.

Den ersten Versuch, den Verfasser von *adversus Eunomium* IV-V positiv zu bestimmen, wagt 1890 Johannes Dräseke.<sup>12</sup> Ausgehend von einer Mitteilung des Philostorgius, wonach Apollinarius von Laodicea gegen die Apologie des Eunomius geschrieben habe,<sup>13</sup> schlägt er diesen als Verfasser vor, indem er die Beobachtungen Garniers gegen eine Verfasserschaft des Basilius zu einem Indizienbeweis für die Verfasserschaft des Apollinarius macht: was bei Basilius fehle oder nicht mit ihm übereinstimme, sei bei Apollinarius festzustellen.<sup>14</sup> Allerdings zieht Dräseke für seine Beweisführung auch pseudo-justinisches Schrifttum heran, das er für apollinareisch hielt.

Dräseke fand keinen Anklang. 1897 schrieb Franz Xaver Funk<sup>15</sup> gegen Dräsekes in der Tat leicht angreifbare Beweisführung und behauptete, Didymus von Alexandrien könne der Verfasser sein. Er argumentierte ebenfalls mit dem von Garnier bereitgestellten lexikalischen Material, das er größtenteils bei Didymus nachzuweisen glaubte.<sup>16</sup> Dabei stützte er sich maßgeblich auf die drei unter dem Namen des Didymus laufenden Bücher *de trinitate*, deren Echtheit damals noch nicht angefochten war.<sup>17</sup> Dann führte er Parallelen

---

<sup>12</sup> J. Dräseke, *Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios*, in: ZKG 11 (1890) 22-61; wiederholt in seinem zusammenfassenden Werk über Apollinarius (*Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften* = TU 7,3f; Leipzig 1892) 122-138.

<sup>13</sup> Ebd. 33.

<sup>14</sup> Ebd. 37.

<sup>15</sup> F.X. Funk, *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius*, in: ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II* (Paderborn 1899 = Frankfurt/Main 1972) 291-329. Diese Arbeit hatte Funk 1897 dem Internationalen Katholischen Gelehrtenkongress in Freiburg in der Schweiz vorgelegt und in dessen Organ drucken lassen.

Zur gleichen Zeit wurde durch Nathanael Bonwetsch's Besprechung von Anatolij Spaßkij, *Apollinaris von Laodikea* (1895), in: ByZ 6 (1897) 175-177 bekannt, daß der russisch schreibende Spaßkij Dräsekes These abgelehnt und für Didymus als Verfasser plädiert hatte.

<sup>16</sup> Ebd. 310f.

<sup>17</sup> *De trinitate* ist bis jetzt nur zum Teil kritisch ediert: Didymus der Blinde, *De trinitate* Buch I hrsg. und übers. von Jürgen Hönscheid = BKP 44 (Meisenheim am Glan 1975); Didymus der Blinde, *De trinitate* Buch 2, Kapitel 1-7 hrsg. und übers. von Ingrid Seiler = BKP 52 (Meisenheim am Glan 1975). Das übrige findet sich in: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων· τ. τεσσαρακοστὸς τρίτος· Σαραπίων Θμουέως· Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς· ἐπιμελεία Κωνσταντίνου Γ. Μπόνη (Ἀθήναι 1971) 265-276 und τ. τεσσαρακοστὸς τέταρτος· Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς μέρος β' ἐπιμελεία Κωνσταντίνου Γ. Μπόνη (Ἀθήναι 1972) 11-158. Zur Echtheitsfrage von *de trinitate* s. Bienert, *Allegoria* 16-20; gegen die Echtheit zuerst Doutreleau, *Le 'De Trinitate' est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?*



zwischen de trinitate und adversus Eunomium IV-V an;<sup>18</sup> sie machen einen großen Teil der in meinem Kommentar angegebenen Stellen aus. Der dritte Hauptgrund war für Funk der häufige Verweis in de trinitate auf einen πρώτος λόγος, den er für die pseudobasilianische Schrift hielt.<sup>19</sup>

Außer der Abweisung der Argumente Dräsekes trägt Funk selbst einige Gründe vor, die eine Verfasserschaft des Apolinarius ausschließen sollen. Stichhaltig davon könnte nur einer sein, wenn er nicht auf einem Mißverständnis beruhte: den Abschnitt 110 von adv. Eun. IV-V, genau die Zeilen PG 29,704,35-37,<sup>20</sup> faßte Funk so auf, als bekenne sich der Autor “deutlich zur Lehre oder Formel von δύο φύσεις”, Apolinarius dagegen bekenne entschieden μία φύσις.<sup>21</sup> Aber genau diese δύο φύσεις werden abgelehnt—οὐ δύο λέγομεν—und die Zweiheit wird nur κατ’ ἐπίνοιαν gelten gelassen, sodaß gerade diese Stelle, da ihre monophysitische Tendenz offenkundig ist, ein Indiz für apolinareische Verfasserschaft abgibt.

Auf in erster Linie terminologische Einwände von Karl Holl und Johannes Leipoldt gegen seine Zuschreibung antwortete Funk 1907.<sup>22</sup> Davon soll hier nur eine Besonderheit hervorgehoben werden: Holl hatte behauptet, der Ausdruck τρόπος τῆς ὑπάρξεως aus dem vierten Buch gegen Eunomius passe nicht zu Didymus, worauf sich auch Leipoldt gestützt hatte.<sup>23</sup> Dagegen berief sich Funk vor allem auf ein Katenenfragment aus dem Johannes-Kommentar des Didymus—es ist das Fragment zu Jo 14,28—das er trotz anscheinend gegenteiliger Formulierung mit dem vierten Buch gegen Eunomius zu harmonisieren suchte.<sup>24</sup>

---

in: RSR 45 (1957) 514-557; vgl. ders., Didyme 126-128; für die Echtheit Heron, Studies 196-226.

<sup>18</sup> Funk, Bücher I 312-317.

<sup>19</sup> Ebd. 317-327.

<sup>20</sup> Die Zählung der Abschnitte bezieht sich auf meine Einteilung des Textes. Die übrigen Zahlen sind die der Spalten und Zeilen in Mignes PG 29 (Paris 1886) 672-768, wo der griechische Text von adv. Eun. steht.

<sup>21</sup> Ebd. 304; dasselbe Mißverständnis bei Leipoldt, Didymus 30. Gegen Funk Hübner, s. Anm. 40.

<sup>22</sup> Franz Xaver Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, in: ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III (Paderborn 1907 = Frankfurt/Main 1972) 311-323.

<sup>23</sup> Holl, Amphilochius 245 Anm. 1; Leipoldt, Didymus 30.

<sup>24</sup> Funk, Bücher II 321f. Die Fragmente des Johanneskommentars sind ediert von J. Reuss, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche = TU 89 (Berlin 1966) 177-186. Das in Frage stehende Fragment hat die Nummer 17. Die entscheidende Stelle dort lautet: ὅτι τῶν οὐσιῶν οἱ τρόποι, οὐ τῶν ὑπάρξεων. Selbst

Funk überzeugte einen großen Teil der Gelehrten.<sup>25</sup> Aber erst als Lebon 1937 ein syrisches Zeugnis aus dem 6./7. Jahrhundert entdeckte, das nach einem längeren Exzerpt aus *adv. Eun.* IV-V ausdrücklich Didymus als Verfasser nennt,<sup>26</sup> scheint sich die Diskussion gelegt zu haben. Doch dann wurde die Echtheit von den drei Büchern *de trinitate*, auf die sich Funks Beweisführung gestützt hatte, bezweifelt,<sup>27</sup> und Christoph Bizer wandte 1966 gegen Lebon ein, daß die eindeutige Zuweisung von *adv. Eun.* IV-V an Basilius vor der Verurteilung des Didymus unverständlich ist, wenn Didymus der Verfasser war. Bizer nimmt daher an, daß "eine bereits anonyme Schrift hier unter diesen, dort unter jenen Verfasseramen gestellt wurde."<sup>28</sup> Außerdem entkräftete Bizer das *πρῶτος λόγος*-Argument Funks mit dem Nachweis, daß die Stellen in *adv. Eun.* IV-V, auf die sich *de trinitate* angeblich berufe, die Beweisführung in *de trinitate* keinesfalls entlaste; zur Entlastung aber wird gerade auf sie Bezug genommen.<sup>29</sup> Zuvor hatte Béranger bereits darauf hingewiesen, daß sich die Verweise auf einen *πρῶτος λόγος* auch auf das erste Buch von *de trinitate* beziehen können.<sup>30</sup> Damit ist nicht nur die Identität der Verfasser von *de trinitate* und *adv. Eun.* IV-V, sondern auch Didymus als Verfasser von letzterem in Frage gestellt. Alasdair Heron<sup>31</sup> ließ sich davon nicht überzeugen. Für ihn ist Didymus sowohl der Verfasser von *de trinitate* als auch der beiden Bücher gegen Eunomius. Um die Verfasser-

---

Selbst wenn Funks Auffassung dieser Stelle zutrifft, bleibt zu beachten, daß die handschriftliche Zuweisung dieses Fragmentes an Didymus unsicher ist—auch Apolinarius wird genannt. Bienert, der Funks Auffassung nicht zu kennen scheint, lehnt eine Vereinbarkeit mit *adv. Eun.* IV ab: Allegoria 12; für Funk Heron, *Studies* Anm. 17 zu Kapitel 7.

<sup>25</sup> Vgl. Hayes, *Tradition* 35.

<sup>26</sup> J. Lebon, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom., IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*, in: *Muséon* 50 (1937) 61-83. Der maßgebende Satz lautet:

ⲉⲛⲓⲙⲓⲟⲩ ⲉⲛⲟⲩⲙⲓⲟⲩ ⲉⲛⲟⲩⲙⲓⲟⲩ ⲉⲛⲟⲩⲙⲓⲟⲩ ⲉⲛⲟⲩⲙⲓⲟⲩ ⲉⲛⲟⲩⲙⲓⲟⲩ

Wright, *Catalogue* II 690; in der Übersetzung von Lebon, *Pseudo-Basile* 75:  *finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos.*—Zur zustimmenden Rezeption von Lebons Argument s. etwa van Roey, *Didyme* 423.

<sup>27</sup> S. Anm. 17.

<sup>28</sup> Bizer, *Studien* 215.

<sup>29</sup> Ebd. 215-219; Bienert, *Allegoria* 11 schloß sich Bizer an.

<sup>30</sup> Louis Béranger, *Sur deux énigmes du De Trinitate de Didyme l'Aveugle*, in: *RSR* 51 (1963) 255-267.

<sup>31</sup> Alasdair I.C. Heron, *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: His Authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate* (Diss. Tübingen 1972).

schaft des Didymus für *adv. Eun. IV-V* zu beweisen, verweist er auf Parallelen zu didymianischen Schriften,<sup>32</sup> belegt das von Garnier bereitgestellte lexikalische Material mit Didymus-Stellen, indem er Funks Dokumentation mit bei Tura gefundenen Kommentaren ergänzt,<sup>33</sup> und erweitert zusätzlich dieses lexikalische Material.<sup>34</sup> Vor allem schreibt er Lebons syrischem Testimonium hohen Wert zu und versucht gegen Bizer die frühe Zuweisung von *adv. Eun. IV-V* an Basilius damit zu erklären, daß der Anfang des Werkes verlorengegangen sei und Didymus im dritten Viertel des fünften Jahrhunderts bereits ein vergessener Theologe gewesen sei.<sup>35</sup> Gegen Benoit Pruche, der Lebons Testimonium und die Zuweisungen an Basilius damit erklären wollte, daß *adversus Eunomium IV-V* Basilius gehöre und Didymus in einer Schrift *adversus Arianos* daraus zitiert habe,<sup>36</sup> wendet Heron mit Recht ein, daß Basilius als Verfasser von *adv. Eun. IV-V* nicht in Frage komme und das syrische Zeugnis tatsächlich *adv. Eun. IV-V* und nicht eine andere Schrift *adversus Arianos* zitiere.<sup>37</sup> Wer auch immer der Verfasser von *de trinitate* ist, er dürfte es kaum auch von *adv. Eun. IV-V* sein, wie ich weiter unten aus inhaltlichen Erwägungen zeigen werde. Trotz Herons Anstrengungen blieb es bei der allgemeinen Überzeugung, daß Didymus nicht der Verfasser von *adv. Eun. IV-V* sein könne.<sup>38</sup> Einen weiteren Versuch unternahm trotzdem 1979 Walter Martin Hayes. Aufgrund von vergleichenden Untersuchungen der Schriftzitate in den Büchern gegen Eunomius und *de trinitate*, insbesondere von Gen 4,1, kam er zu dem Schluß, daß Didymus der Verfasser von *adv. Eun. IV-V* sein müsse.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Ebd. 177f.

<sup>33</sup> Ebd. 178f.

<sup>34</sup> Ebd. 180f.

<sup>35</sup> Ebd. 184f.

<sup>36</sup> B. Pruche, *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?* in: *StPatr X* = TU 107 (Berlin 1970) 151-155. Pruche wurde bestätigt von A. Smets—M. van Esbroeck, *Basile* 109.118-120.

<sup>37</sup> Heron, *Studies* 186-189. Zur Auseinandersetzung Herons mit Leipoldt s.u. S. 19. S. 221f teilt Heron einige Beobachtungen mit, die eine Identifikation der Verfasser der beiden Schriften besonders dringend verlangen. Aber gerade auch sie lassen sich durch Abhängigkeit und Beeinflussung erklären.

<sup>38</sup> Vgl. Simonetti, *Didymiana* 142-146; Kramer, *Didymos* 743; Nautin, *Didimo* 951f.

<sup>39</sup> W.M. Hayes, *Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV/V*, in: *StPatr XVII* 3 (Oxford u. a. 1982) 1108-1114; vorgetragen auf dem achten Internationalen Patristischen Kongress in Oxford 1979.

Aber auch er konnte sich nicht durchsetzen.

Einen neuen Vorstoß in der Verfasserfrage wagte 1983 Reinhard M. Hübner.<sup>40</sup> Durch Parallelen zwischen dem pseudathanasianischen Traktat contra Sabellianos, den er für ein Werk des Apolinarius von Laodicea hält,<sup>41</sup> und adv. Eun. IV-V aufmerksam geworden,<sup>42</sup> griff er Dräsekes Position auf und forderte, daß Apolinarius als Autor ernsthaft erwogen werden müsse. Über die auffälligen Übereinstimmungen der beiden Bücher gegen Eunomius mit contra Sabellianos hinaus demonstrierte Hübner terminologische und theologische Gemeinsamkeiten mit den allgemein als echt anerkannten Schriften des Apolinarius<sup>43</sup> und widerlegte Funks Einwände gegen eine Zuschreibung von adv. Eun. IV-V an den Bischof von Laodicea.<sup>44</sup> Hübner bringt völlig neues Material; es überzeugt zwar mehr als die frühere Argumentation für Didymus, bietet aber noch keine letzte Gewißheit. Denn das für Apolinarius Typische, seine Christologie, stand nicht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Eunomius.

Der letzte bekannt gewordene Versuch, die Entstehung von adv. Eun. IV-V zu erklären, wurde von Michel Breydy unternommen.<sup>45</sup> Ausgehend von zwei Zitaten des Johannes Maron (gest. 707) in einer *expositio fidei* will er beweisen, daß das ursprüngliche Werk des Basilius gegen Eunomius aus zwei Büchern bestanden habe, deren erstes adv. Eun. I-III sei und deren zweites, bekannt als adv. Eun. IV-V, als vorbereitende Arbeit des Basilius für eine ergänzende und verbessernde Fortsetzung seines Werkes gegen Eunomius anzusehen und wegen ihres unfertigen Charakters mit *περὶ ἀρχῶν* zu betiteln sei, wobei dieses ursprüngliche Werk

---

<sup>40</sup> Reinhard M. Hübner, Der Autor von Ps-Basilios, *Adversus Eunomium IV/V—Apolinarius von Laodicea?* Vorgetragen auf dem neunten Internationalen Patristischen Kongress Oxford 1983 (noch unveröffentlicht).

<sup>41</sup> Reinhard M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, contra Sabellianos) und Basilios von Caesarea = PTS 30 (Berlin—New York 1989). Für contra Sabellianos muß noch auf Migne (PG 28, 96-121) zurückgegriffen werden. Übersetzt ist der Traktat von Hübner, Schrift 12-29.

<sup>42</sup> Die Parallelen sind im laufenden Kommentar angegeben. Bereits Raven, *Apollinarianism* 164-166 verglich adv. Eun. IV-V mit Texten des Apolinarius und resümierte 166: The provenance of the books in thus thoroughly Apollinarian.

<sup>43</sup> Im laufenden Kommentar angegeben.

<sup>44</sup> Darunter Funks wichtigstes Argument s. o. S. 5.

<sup>45</sup> Michel Breydy, *Le Adversus Eunomium IV-V ou bien le Péri Arkhon de S. Basile?* in: *OrChr* 70 (1986) 69-85.

natürlich nicht die Form des späteren *textus receptus* gehabt habe; diese beruhe auf einer Umarbeitung nach dem Tod des Basilius. Breydys Beweisführung kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden.<sup>46</sup> Nur folgendes sei kurz in Rechnung gestellt: der Ausdruck **ⲕⲉⲫⲁⲗⲉ**, mit dem das Zitat aus *adv. Eun.* IV-V bei Johannes Maron eingeleitet wird, muß nicht mit “*Livre des Chapitres ébauchés*” übersetzt werden; **ⲕⲉⲫⲁ** kann im Griechischen auch *κεφαλή* heißen. Die Wiedergabe von **ⲕⲉⲫⲁⲗⲉ** mit *περὶ ἀρχῶν* ist nicht notwendig; die fragwürdige Umdeutung dieses Ausdrucks von metaphysischer Bedeutung—*περὶ* in einem Titel meint stets den Inhalt—zu der von *chapitres ébauchés* entfällt dann von selbst.<sup>47</sup> Insbesondere scheitert eine Zuweisung an Basilius, welcher Art auch immer, an inhaltlichen Divergenzen, die nicht auf eine Überarbeitung abgeschoben werden können, weil sie zu sehr in den gesamten Kontext eingewoben sind. Überhaupt macht Breydy den Fehler, nicht auf die Theologie zu achten. Zu dem von Garnier Festgestellten<sup>48</sup> kommt vor allem hinzu der stoisch beeinflusste οὐσία-Begriff des Basilius,<sup>49</sup> den der Theologe des vierten und fünften Buches hinter sich gelassen hat, weshalb wohl er anders als Basilius das ὁμοούσιος völlig selbstverständlich aussprechen kann.<sup>50</sup> Zudem rechnet Breydy nicht mit der Integrität von *adv. Eun.* IV-V, die ich im vierten Kapitel erörtern werde.

Die Verfasserfrage ist also nach wie vor unentschieden und kann hier nicht gelöst werden. Ich füge nur noch einige Beobachtungen an, zunächst solche, die eine Identität der Verfasser von *de trinitate* und *adv. Eun.* IV-V erheblich erschweren, dann stelle ich kurz den Charakter des Verfassers von *adv. Eun.* IV-V dar, wie er sich aus der Schrift ergibt. *De trinitate* zeigt, abgesehen von Stil und Tonfall, zu *adv. Eun.* IV-V folgende Widersprüche und Mißstimmigkeiten, die Heron entgangen sind:

<sup>46</sup> Breydy ist inzwischen ausführlich widerlegt worden von André de Halleux, *Les deux “testimonia” ps.-basiliens du florilège de Jean Maron*, in: *OrChr* 72 (1988) 1-20.

<sup>47</sup> Ähnlich auch de Halleux, *florilège* 11f.

<sup>48</sup> S. Anm. 10.

<sup>49</sup> Der οὐσία-Begriff des Basilius führt zu einem direkten Widerspruch von *adv. Eun.* II 19 (80,62-66 *Sesboûé*) und *adv. Eun.* IV-V Abschnitt 31 (s. dortigen Kommentar). Zum stoischen Charakter dieses οὐσία-Begriffes: Hübner, *Gregor* 473.479f; *Ps-Athanasius* 389f.

<sup>50</sup> Der *Homousie*-Begriff wird im sechsten Kapitel erläutert.

- 1 De trinitate I 16,6 vertritt die Auffassung, Adam und Eva seien wegen ihrer Elternlosigkeit mit uns, die wir sie als Eltern haben, nicht von Natur (φύσει) gleich. Von der Unvergleichbarkeit im Prädikat der Elternschaft wird also sofort auf die Ungleichheit der φύσις geschlossen. In I 15,54 heißt es, das Gezeugte sei mit dem Erzeuger nicht συμφύες, was aber hier auch “zusammengewachsen” bedeuten kann. Aber in I 16,41 sind Seth und Adam nicht ἑτεροούσιος, und in I 30,16 gilt dasselbe von Petrus und seinem Vater Jonas. Also haben φύσις und οὐσία ungleiche Bedeutung. In adv. Eun. IV 26 dagegen heißt es, daß die Gezeugten mit dem Erzeuger dieselbe Natur (φύσις) haben, und im darauffolgenden Abschnitt, daß Väter und Söhne eine einzige Ousia besitzen, was offenkundig keinen Unterschied macht. Will man aber darauf beharren, daß in de trinitate trotzdem φύσις und οὐσία bedeutungsgleich sind und den Widerspruch zwischen den oben angeführten Stellen mit dem Hinweis darauf erklären, daß in I 16,41 und in I 30,16 die Homousie der Eltern zu ihren Kindern nicht absolut behauptet wird, indem die Heterousie einmal durch οὐκ ἀναγκάως und einmal durch οὐ πάντως abgeschwächt wird (wohl um die Absolutheit der göttlichen Homousie zu betonen), so widerspricht dies erst recht dem Konzept der beiden Bücher gegen Eunomius, wo die Homousie der Generationen im Abschnitt 33 sogar bis auf die Tiere ausgedehnt wird.
- 2 In de trinitate I 15,58 (66,15-20 Hönscheid) wird gesagt, der Vater sei die Unsterblichkeit: καὶ καθὰ ὁ πατήρ “ἔχει ἀθανασίαν”—vgl. 1 Tim 6,16—(μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν ἡ ἀθανασία), οὕτως ὁ υἱός ἐστιν “ζωὴ αἰώνιος”—1 Jo 5,20—ἐστιν δὲ τὸ αὐτό. Die Möglichkeit eines späteren Zusatzes der Klammer scheidet aus, da der Bezug vom Unsterblichkeit-Haben des Vaters zum Leben-Sein des Sohnes hergestellt werden soll. Der Verfasser nun von adv. Eun. IV-V hätte eine solche Aussage niemals gewagt, weil sie augenblicklich zur Antistrophé<sup>51</sup> von “Vater” und “Unsterblichkeit” führen muß, woraus alle Probleme folgen, die er zwischen “Vater” und “Ungezeugtheit” gegen Eunomius aufdeckt. Man erinnert sich auch sofort an eine Kernstelle in dessen Apologie: μᾶλλον δὲ αὐτός (sc. ὁ θεός) ἐστιν οὐσία ἀγέννητος.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Die Antistrophé wird erklärt im sechsten Kapitel.

<sup>52</sup> Ap. 7,11 Vaggione.

- 3 Eunomius hatte diese soeben erwähnte Grundthese seiner theologischen Konstruktion u. a. damit begründet, daß Gott nicht durch sich selbst entstehen könne. Genau diesen Gedanken der Selbstentstehung Gottes hält der Verfasser von *de trinitate* für ganz normal. Er nennt den Vater *αὐτογενής*,<sup>53</sup> auch *αὐτοπάτωρ*<sup>54</sup> und *αὐτοφυής*.<sup>55</sup> Ein Theologe der älteren Generation wäre davor zurückgeschauert. Für den Verfasser von *de trinitate* darf man folgern, daß er nicht nur die Lehre des Eunomius nicht genau kennt, sondern auch, daß er dem Neuplatonismus unkritisch gegenübersteht, denn jene Prädikate entstammen der heidnischen, neuplatonischen Theologie.<sup>56</sup>
- 4 In *de trin.* I 16,19 wird ein Größersein in der Eigenschaft (*ποιότης*) ausgeschlossen, in direktem Gegensatz zum Abschnitt 25 von *adv. Eun.* IV-V.
- 5 Der Tendenz nach tritheistisch, auf jeden Fall befremdend wirkt die Behauptung in *de trin.* II 1,8 (10,3-7 Seiler), jede göttliche Hypostase könne alles schaffen, aber nur zum Erweis u. a. des gemeinsamen Handelns geschah die Schöpfung gemeinsam. Das liest sich so, als ob der eine Akt des Schaffens nur willentlich trinitarisch aufgebaut sei und nicht physisch wie in *adv. Eun.* IV-V.<sup>57</sup> Bestätigt wird dies durch auffällige Wendungen wie, daß der Vater aus Wohlgefallen Mitschöpfer mit dem schaffenden Sohn ist oder daß er willentlich durch den Logos schuf,<sup>58</sup> als hätte er auch durch sich oder jemand anderen schaffen können.
- 6 Der Satz, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende habe, wird in *adv. Eun.* IV-V 28 kritisch zurückgewiesen, in *de trin.* II 6,3,6 unkritisch behauptet. Da aber die Beweisziele verschieden sind, hat diese Differenz geringeren Wert.

<sup>53</sup> I 30,10 (204,6 Hönscheid); II 1,1 (2,6 Seiler); III 2,20 (71,38f *Μπόνης*).

<sup>54</sup> II 5,9 (82,13 Seiler).

<sup>55</sup> II 6,6,1 (130,12 Seiler).

<sup>56</sup> Belege in den Anmerkungen von Seiler zu den eben in Anm. 53-55 angegebenen Stellen; außerdem etwa Porphyrius, *φιλόσοφος ἱστορία* fr. 18 (15,2f Nauck).

<sup>57</sup> Vgl. das fünfte Kapitel dieser Einleitung S. 37.

<sup>58</sup> *De trin.* II 7,3,15 (210,18 Seiler): τοῦ υἱοῦ κτίσαντος συμποιητὴς ὁ πατήρ ἐστιν τῇ εὐδόκῃσει ... dazu II 6,4,9 (124,1-2 S.): ὁ θεὸς καὶ πατήρ εὐδόκησεν διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ λόγου πάντα δημιουργηθῆναι. Seiler sieht gegen Loofs (s. Seilers Anmerkung zur Stelle) diesen Satz als These der Gegner. Aber die Argumentation ist dennoch so gebaut, daß der Satz vom Verfasser von *de trin.* anerkannt ist. Bestätigung, außer durch die zuerst angegebene Stelle, zusätzlich II 7,3,15 (210,23f S.) und II 1,6 (8,1f S.); letztere befindet sich, wie die im Text angegebene, im einleitenden Prosa-Hymnus des Verfassers!

So viel zu den inhaltlichen Unstimmigkeiten zwischen *adv. Eun. IV-V* und *de trinitate*.

Eine Identifikation des Autors von *adv. Eun. IV-V* muß folgende Eigenschaften an ihm nachweisen:

1. Der Verfasser ist unumwunden Nizäner<sup>59</sup> und nennt das Pneuma offen θεός.<sup>60</sup>
2. Er schreibt zugleich, in ein und demselben Argumentationszusammenhang, gegen Aetius und Eunomius einerseits und gegen Markell und Photin andererseits. Und drittens bekämpft er pneumatomachische Strömungen.<sup>61</sup>
3. Er hat die logischen Schriften des Porphyrius gelesen<sup>62</sup> und kennt die plotinische Philosophie.<sup>63</sup>
4. Er ist ein Gegner sophistischer Beweisführung,<sup>64</sup> blieb aber von ihr nicht unbeeinflusst.<sup>65</sup>
5. Er steht in bewußter Nachfolge des Athanasius.<sup>66</sup>

Das trifft so gut wie vollständig auf Apolinarius zu. Er ist Nizäner, schreibt gegen Eunomius und Markell,<sup>67</sup> kennt Porphyrius, weil er auch gegen ihn schreibt,<sup>68</sup> bevorzugt die syllogistische Methode<sup>69</sup> und betrachtet sich als Erben des Athanasius.<sup>70</sup> Bei der Erstellung des Kommentars wurde daher auch auf terminologische Übereinstimmungen von *adv. Eun. IV-V* und Apolinarius geachtet.

---

<sup>59</sup> Das ὁμοούσιος für den Sohn in direkter Behauptung: Abschnitte 9.13.29. 87.186.

<sup>60</sup> Abschnitt 139 (721,22); 163 (744,30); 180 (753,28.34.40); Homousie der Trias: Abschnitt 122 (712,11).

<sup>61</sup> Ausgeführt im zweiten Kapitel.

<sup>62</sup> Gezeigt im sechsten Kapitel.

<sup>63</sup> Vgl. fünftes Kapitel.

<sup>64</sup> Am deutlichsten in den Abschnitten 80.154.174-176.

<sup>65</sup> Das äußert sich zum Beispiel im Abschnitt 107 in der Art der Verbindung von ὁδός und κτίζω oder in schon fast satirischen Argumenten wie in den Abschnitten 56 oder 82.

<sup>66</sup> Der Kommentar verzeichnet zahlreiche Übereinstimmungen mit Schriften des Athanasius.

<sup>67</sup> Lietzmann, Apollinaris 149.264.

<sup>68</sup> Ebd. 150.265-267.

<sup>69</sup> Die syllogistische Methode begegnet in den von Lietzmann gesammelten Texten allenthalben. Vgl. Lietzmann, Apollinaris 141f.

<sup>70</sup> Vgl. Apolinarius, ep. ad Diocaesareenses (255,23f.27f Lietzmann).



## 2. Die Gegner

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verfasser wurde von Garnier behauptet, *adv. Eun.* IV-V sei gegen die Apologie der Apologie des Eunomius gerichtet, nicht gegen die erste Apologie, da viele Schriftstellen, die hier behandelt werden, dort nicht vorkommen.<sup>71</sup> Maran ging noch weiter und glaubte überhaupt nicht an eine direkte Auseinandersetzung mit Eunomius; bekämpft würden nur die Gegner der Trinitätslehre im allgemeinen.<sup>72</sup> Dagegen war Dräseke davon überzeugt, daß das Werk gegen die erste Apologie des Eunomius gerichtet sei, blieb aber einen genauen Beweis schuldig.<sup>73</sup> Funk schloß sich der Meinung Marans an; die Berührungen mit dem *apologeticus* des Eunomius seien nur gering.<sup>74</sup> Zwar falle der Name des Eunomius fünfmal, „nirgends aber wird Eunomius angeredet“.<sup>75</sup> In der Tat kann man den häufigen Anreden in der zweiten Person<sup>76</sup> nicht entnehmen, daß sie an Eunomius oder an seine Parteigänger gerichtet sind. Aber damit ist nicht bewiesen, daß Eunomius als ein unmittelbarer Adressat der Schrift auszu-schließen ist, was ja auch die ältesten Testimonien verbieten, da sie Eunomius im Titel nennen.<sup>77</sup> Gegen Funk zeigte denn auch Hübner, daß in *adv. Eun.* IV-V sehr wohl gegen die erste Apologie des Eunomius angegangen werde.<sup>78</sup> Zuvor hatte schon Cavalcanti behauptet, daß die Syllogismen unter der ersten Überschrift—in meiner Zählung die Abschnitte 30-57—exakt gegen die Thematik des Aetius und Eunomius gerichtet sind.<sup>79</sup> Soviel ich nun feststellen konnte, werden im vierten Buch Thesen aus drei Schriften angegriffen:

1. Aus dem *apologeticus* des Eunomius: in erster Linie im syllogistischen Teil des vierten Buches lassen sich nahezu alle Ab-

---

<sup>71</sup> Garnier, *praefatio* § 73.

<sup>72</sup> Maran, *vita* c. XLIII 7 (PG 29 CLXXV): *nec privatim Eunomium petere, sed generatim haereticos Triadis inimicos.*

<sup>73</sup> Dräseke, *Apollinarios* 40f.

<sup>74</sup> Funk, *Bücher I* 306f.

<sup>75</sup> Ebd. 307. Die fünf Stellen sind Abschnitt 70 (689,43f); 71 (689,47f); 117 (708,25.33); 135 (717,22). Die „Arianer“ werden nur einmal genannt: Abschnitt 82 (693,9).

<sup>76</sup> Im vierten Buch nur Abschnitt 106 (701,42); im fünften 135 (717,13); Abschnitt 143 und mit Unterbrechungen Abschnitt 148 bis 193.

<sup>77</sup> Vgl. Hayes, *Tradition* 6-8.

<sup>78</sup> S. *Anm.* 40.

<sup>79</sup> Cavalcanti, *Studi* 54.

schnitte mit Thesen aus dem apologeticus in Verbindung bringen und verständlicher machen; das ist im Kommentar geschehen. Man kann sogar in einigen Abschnitten Zitatfragmente aus dem apologeticus erkennen:

Abschnitt 7	ἐλάττων	– ap. 26,11	ἐλάττων
16	ῥεῦσιν	– ap. 17,4-5	ῥεῦσιν
38	οὐκ ἐκ τῶν οὐσιῶν	– ap. 20,10	ἐκ τῶν οὐσιῶν
44	οὐκ οὐσίας ... σημαντικόν	– ap. 18,19f	τῶν οὐσιῶν σημαντικὰς
55	οὐσία ἀπλῇ	– ap. 19,22	ἀπλῆς ... οὐσίας
	σύνθετος καὶ οὐχ	– ap. 8,16	ἀπλοῦς γὰρ καὶ
	ἀπλοῦς		ἄσύνθετος
64	πατὴρ δύναμις	– ap. 24,15	τὴν τοῦ πατρὸς δύναμιν

Daß die bekämpften Thesen nicht allgemein arianisch sind, erkennt man zusätzlich daran, daß, wie im Kommentar belegt, verwandtes Material bei Basilius gegen Eunomius und im pseudathanasianischen dialogus II de sancta trinitate gegen Aetius, also sehr spezifisch, eingesetzt wird. Zudem war die Substantialisierung der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit der maßgebliche Wesenszug des Aetius und des Eunomius und nicht eines allgemeinen Arianismus.<sup>80</sup> Ihre Aporetisierung bildet dementsprechend ein Hauptthema in adv. Eun. IV-V.

2. Aus dem syntagmation des Aetius<sup>81</sup> werden in den Abschnitten 30-34 die ersten drei Sätze des sechzehnten Syllogismus aufgegriffen:

adv. Eun. IV-V:

30 (680,42f): ὅτι τὸ ἀγέννητος ὑπάρξῃς τινος δῆλωσις καὶ οὐκ οὐσίας

32 (681,10f): εἰ ἀγέννητον τὸν πατέρα καὶ γεννητὸν τὸν υἱὸν εἰπὼν τις τὰς οὐσίας ἐδήλωσε

syntagm. des Aetius:

542,12: εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν ...

adv. Eun. IV-V:

31 (681,2f): εἰ ὁ ἀγέννητος πρὸς τὸν γεννητὸν υἱὸν ἀντιδιαστελλόμενος οὐσία ἐστὶ

syntagm. des Aetius:

<sup>80</sup> Vgl. Wickham, Aetius; ders., Syntagmation 536-540.

<sup>81</sup> Ediert, übersetzt und erklärt von L.R. Wickham, The Syntagmation of Aetius the Anomean, in: JThS NS 19 (1968) 532-569; außerdem übersetzt und erklärt von Kopecek, History 225-297.

542,12f: ... εικότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται

adv. Eun. IV-V:

33: (erklärt den Begriff des τρόπος ὑπάρξεως)

34: εἰ ἀγέννητος ὁ πατήρ, ὅτι μὴ ἐγεννήθη, ὁ δὲ υἱὸς γεννητὸς διὰ τὸ γεννηθῆναι, μετὰ τὸν γεννηθέντα ὁ ἀγέννητος. Οὐ γὰρ εἶχε, πρὸς ὃν ἀγέννητος κληθήσεται. Τῶν γὰρ ὄντων αἱ ἀντιδιαστολαί, οὐ τῶν μὴ ὄντων.

syntagm. des Aetius:

542,13-15: εἰ δὲ μηδὲν σημαίνει τὸ ἀγέννητον, πολλῷ μᾶλλον οὐδὲν δηλοῖ τὸ γέννημα· μηδενὶ δὲ μηδὲν πῶς ἂν ἀντιδιασταλεῖ; Zur näheren Erklärung, insbesondere zur sophistisch-ironischen Umkehrung der letzten Aetius-Stelle, verweise ich auf den Kommentar. Von Aetius könnte außerdem der Ausdruck αὐτοουσία aufgegriffen sein,<sup>82</sup> wenngleich hier der jeweilige Kontext voneinander abweicht.

3. Auf die im pseudathanasianischen dialogus II de sancta trinitate überlieferten Scholien des Eunomius zum syntagmation seines Lehrers Aetius könnte im Abschnitt 19 angespielt werden. Die dort behauptete Vielheit der Willen ist hier Hypothese. Terminologisch äußert sich dies in διάφορος,<sup>83</sup> in ἕν<sup>84</sup> und in der Verwendung von Ps 113,11.<sup>85</sup> Außerdem enthält der erste Teil von Abschnitt 19 implizit den Gedanken von Anfangen und Beenden, der in den Scholien zur Entgegensetzung von Ousia und Willen dient.<sup>86</sup> Der Theologe will in 19 zeigen, daß Eunomius seinen Begriff der Schöpfung aus vielen Willensakten auch auf den Sohn hätte anwenden müssen. Zur weiteren inhaltlichen Verwicklung verweise ich wieder auf den Kommentar.

Damit dürfte Marans und Funks These, daß sich adv. Eun. IV-V nur im allgemeinen mit Arianismus befasse, erledigt sein. Das bedeutet jedoch nicht, daß sich besonders im zweiten Teil des vierten

<sup>82</sup> Adv. Eun. IV-V Abschnitt 38 (681,40) und 42 (684,30); Aetius, synt. 18 (542,23 Wickham) und 29 (543,28 Wickham).

<sup>83</sup> Adv. Eun. IV-V 676,36; Scholien Zeile 13 Vaggione.

<sup>84</sup> Adv. Eun. IV-V 676,36: οὐδὲ ἐνός· Scholien (Zeile 8 Vaggione): οὐχ ἕν.

<sup>85</sup> In adv. Eun. IV-V nur andeutungsweise 676,37; Scholien Zeilen 7f Vaggione.

<sup>86</sup> Scholien Zeilen 1-4 Vaggione; in adv. Eun. IV-V Abschnitt 28 wird der Grundsatz eigens behandelt.

Buches, bei der Behandlung einzelner Schriftstellen, das Blickfeld nicht auch weitet und der Theologe zu Schriftaussagen Stellung nimmt, die bei Eunomius nicht berücksichtigt waren. Der besondere Charakter seines Verfahrens, nur die Hauptgedanken der Gegner zu prüfen und nicht, wie Basilius und Gregor von Nyssa in ihren Werken gegen Eunomius, die gegnerische Schrift Satz für Satz durchzugehen, legt dies sogar nahe.

Das fünfte Buch operiert zu einem beträchtlichen Teil mit dem Grundsatz der Einheit von οὐσία und ἐνέργεια. Daß auch das direkt gegen Eunomius gerichtet ist, zeigt die Wiedergabe der entsprechenden eunomianischen Position in Abschnitt 135 (717,21).<sup>87</sup> Damit zusammenhängend verwendet der Theologe viel Mühe darauf darzulegen, daß das Pneuma nicht Geschöpf ist, wie Eunomius meinte,<sup>88</sup> sondern sogar Schöpfer, was Eunomius ablehnte.<sup>89</sup>

Aus der Bestreitung der Geschöpflichkeit des göttlichen Pneumas ergibt sich von selbst eine Erörterung über den Unterschied zu den geschaffenen Pneumata (Wind, menschliches Pneuma), also über die Homonymie des Pneuma-Begriffs. Dabei wird das Augenmerk natürlich auf die Pneumatomachen gelenkt,<sup>90</sup> die ungefähr zur selben Zeit wie Eunomius von sich reden machten.<sup>91</sup> Sie lassen sich nicht näher identifizieren. Allerdings könnte in der Beiordnung von Wasser und Pneuma im Abschnitt 158 auf Origenes zurückgegriffen sein, der in der Erklärung von Jo 3,5 behauptete, Wasser und Pneuma seien hypostatisch eins und nur ἐπινοία verschieden.<sup>92</sup>

Und eine dritte Position mußte in einer systematischen Schrift abgewehrt werden: ist das Pneuma nicht Geschöpf, sondern Gott, dann darf aus der Trinität kein Tritheismus werden, aber auch kein "sabellianischer" Monotheismus. Die Lehre der Homousie sieht sich ständig gezwungen, sich gegen diese beiden Extreme zu definieren. Deshalb wird Markells These vom ἐν πρόσωπον in den Abschnitten 182-184 diskutiert und pneumatologisch ausgeweitet. Die

<sup>87</sup> Belege aus Eunomius s. Kommentar zum Abschnitt 135.

<sup>88</sup> Ap. 25,25 u. a.

<sup>89</sup> Ap. 25,25. Für Cavalcanti, Studi 55 ist das fünfte Buch zweifellos gegen Eunomius gerichtet.

<sup>90</sup> Abschnitt 178 (753,8f): πνευματομαχοῦντες. Wegen der Verbindung mit κυριολογεῖν kann der Vorwurf der Pneuma-Bekämpfung auch gegen die Eunomianer selbst gerichtet sein; vgl. Kommentar zu 178.

<sup>91</sup> Vgl. Meinhold, Pneumatomachoi 1066.1078-1080; Simonetti, crisi 364-367.

<sup>92</sup> Fr. in Jo 3,5 (Nr. 36 = 511,21.27 und Nr. 121 = 568,11f.15f Preuschen).

Argumentation stützt sich dabei auf die synodalen Verurteilungen der Lehre Markells. Ebenfalls antimarkellisch ist die Ablehnung eines λόγος προφορικός und analog eines πνεῦμα διαχεόμενον in den Abschnitten 131f.<sup>93</sup>

Schließlich gehört zu den Gegnern des Theologen noch der in Abschnitt 102 (701,20) eher beiläufig erwähnte Schüler Markells Photin von Sirmium; gegen ihn wird der ψιλὸς ἄνθρωπος-Vorwurf assoziiert.

Es ergibt sich also, daß adv. Eun. IV-V einerseits Aetius und Eunomius bekämpft, andererseits Markell und Photin und drittens die Pneumatomachen.

### 3. Die Zeit der Abfassung

Als frühester terminus post quem hat das syntagmation des Aetius zu gelten. Es wird von Kopecek auf den Herbst 359 datiert.<sup>94</sup> Die Apologie des Eunomius wurde nach Kopecek auf dem Konzil von Konstantinopel im Dezember 359 bekanntgemacht.<sup>95</sup> Vermutlich reagierte der erste, syllogistische Teil des vierten Buches sofort auf diese Veröffentlichungen; er erweckt den Eindruck unmittelbarer Konfrontation. Zur Vervollständigung vielleicht wurden dann die Erörterungen zu problematischen Schriftstellen hinzugefügt. Deshalb setze ich die Entstehung des vierten Buches auf 360 an. Für diese frühe Datierung spricht auch der unbefangene Gebrauch des homoiousianischen Stichwortes in Abschnitt 71 (692,2f): περὶ τῆς ὁμοιότητος καὶ τῆς κατὰ πάντα ἀπαραλλάκτου καὶ ὁμοίας οὐσίας.<sup>96</sup> Dies vertrug sich später nicht mehr, wie es hier noch der Fall ist, mit dem ὁμοούσιος, das etwa in Abschnitt 13 (676,13) begegnet. Im fünften Buch gilt eine göttliche ὁμοιότης, wenn auch nicht in der οὐσία, nur noch für den Menschen;<sup>97</sup> die Trias ist

<sup>93</sup> Belege im Kommentar zu den angegebenen Abschnitten.

<sup>94</sup> Kopecek, History 225-227. Wickham, Syntagmation 550 datiert das Original auf die Zeit vor 360 und die nach Entstellungen durch die Gegner von Aetius wieder bereinigte und uns überlieferte Fassung auf 363.

<sup>95</sup> Die Apologie wird traditionell auf 360 datiert: Dräseke, Apollinarios 35 mit Anm. 2. Diekamp, Literargeschichtliches 5f datierte sie auf Ende 360; Wickham, Date 231-240 auf Januar 360. Kopecek, History 303-306 bringt Gründe für die Veröffentlichung im Dezember 359. Vaggione, der Kopecek nicht zu kennen scheint, nimmt als Zeitpunkt der Veröffentlichung 360 oder 361 an (Eunomius 5-9).

<sup>96</sup> Aus den Handschriften ergeben sich dazu keine Veränderungen.

<sup>97</sup> Abschnitt 145 (728,3f): ὁ ἄνθρωπος ἐκπεσὼν τῆς ὁμοιότητος τῆς θείας· vgl. ὁμοίωσις in Abschnitt 142 (724,32).

ὁμοούσιος, das Pneuma hat die ταυτότης in der οὐσία.<sup>98</sup> Daraus läßt sich schließen, daß das fünfte Buch später entstanden ist, und zwar in etwa zu der Zeit, als von den Verteidigern des nicänischen Dogmas eine innergöttliche ὁμοιότης ausgeschlossen wurde, so in der refutatio hypocrisis; sie ist auf Ende 363 zu datieren.<sup>99</sup> Der Grundgedanke ist implizit ein und derselbe: eine ὁμοίωσις des Menschen mit Gott ist nur möglich, wenn Sohn und Pneuma mit Gott ὁμοούσιος sind.<sup>100</sup> Ein weiteres Kriterium läßt sich aus der Widerlegung einer These von Funk durch Hübner<sup>101</sup> gewinnen. Funk ließ adv. Eun. IV-V wegen des seiner Meinung nach erst spät vorkommenden συνδοξάζω für das Pneuma im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts entstanden sein.<sup>102</sup> Es begegnet aber bereits in der eben genannten refutatio hypocrisis,<sup>103</sup> im gleichzeitigen Brief des Athanasius an Jovian<sup>104</sup> und noch zuvor bei Athanasius im ersten und dritten Brief an Serapion.<sup>105</sup> Das fünfte Buch wäre demnach 362/363 abgefaßt worden.

Damit wird die These Cavalcantis bestätigt, daß das fünfte Buch bald nach Ausbruch der Eunomianischen Kontroverse entstanden sein müsse, einmal weil es gegen Eunomius die Schöpfungstätigkeit des Pneumas beweise, zum anderen, weil es die Bild-Theologie, wie sie auf der Synode von Ankyra 358 dogmatisiert wurde, auf das Pneuma umsetze.<sup>106</sup>

#### 4. Aufbau, Integrität und literarische Eigenart

Adv. Eun. IV-V erweckte bei den meisten Forschern den Eindruck einer unfertigen oder unselbständigen Schrift. Man hielt sie für ein

<sup>98</sup> Abschnitt 122 (712,11): ὁμοούσιος ἡ τριάς· 135 (717,20f): πῶς ἑτερότης οὐσίας ἐν ἡ ταυτότης ἐνεργείας γινώριζεται; ähnlich 138 (721,1-3); 137 (720,25): τῆς αὐτῆς οὐσίας.

<sup>99</sup> (Athanasii) refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis (PG 28, 85-88); zur Datierung s. H. Chadwick, preface VIII-IX in Prestige, Basil. In der admonitio bei Migne PG 28,85 wird das Jahr 364 angesetzt.

<sup>100</sup> Vgl. die ep. 364 (von Apolinarius an Basilius) aus der Korrespondenz des Basilius von Cäsarea. Mühlenberg, Apollinaris 365 datiert den Brief auf 363.

<sup>101</sup> S. Anm. 40.

<sup>102</sup> Funk, Bücher I 310.

<sup>103</sup> PG 28,88,40f.43.

<sup>104</sup> 282,16 Lietzmann: συνεδόξασαν αὐτὸ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

<sup>105</sup> PG 26,601,3f: τὸ συνδοξαζόμενον· 636,3: σὺν αὐτῷ δοξάζεται. Die Briefe werden von Tetz, Athanasius 344 auf 357/358 datiert; vgl. Kommentar zu Abschnitt 147.

<sup>106</sup> Cavalcanti, Studi 65f.

ungeordnetes Kompendium von häufig unverständlichen Syllogismen, für fragmentarisch, ungelenk und widersprüchlich.<sup>107</sup> Nur Heron verteidigte gegen Leipoldt die Integrität der Schrift und sprach sogar von einer sorgfältigen Ordnung, die er allerdings nicht im einzelnen nachwies.<sup>108</sup> Über Inhalt und Verständlichkeit werde ich mich in den beiden folgenden Kapiteln äußern. Hier soll zunächst erläutert werden, daß die beiden Bücher gegen Eunomius ein abgeschlossenes und einheitliches Werk bilden.

Dem äußeren Anschein nach könnte man die Schrift tatsächlich für einen unverarbeiteten Auszug oder eine bloße Materialsammlung halten. Sie setzt unvermittelt ein. Funk glaubte deshalb, der Anfang fehle.<sup>109</sup> Es gibt aber aus damaliger Zeit mehrere Schriften, die ebenso abrupt beginnen, etwa die pseudathanasianische vierte Rede gegen die Arianer<sup>110</sup> mit ἐκ θεοῦ θεός ἐστὶν ὁ λόγος, die pseudobasilianische homilia de spiritu sancto<sup>111</sup> mit ὁ βαπτιζόμενος εἰς Τριάδα βαπτίζεται εἰς πατέρα ... oder de unione von Apolinarius<sup>112</sup> mit ἅγιον ἐξ ἀρχῆς γέννημα καλῶς ὁμολογεῖται. Zudem sagt der älteste Zeuge, Timotheus Aelurus, daß das Buch, aus dem er zitiert, mit εἰ φύσει θεός ὁ υἱός begonnen habe.<sup>113</sup> Man sollte daher nicht damit rechnen, daß der Anfang verlorengegangen ist.

Der gesamte Text des vierten Buches zerfällt in einen syllogistischen Teil (Abschnitte 1-83) und einen exegetischen (84-119); allerdings wird auch im zweiten Teil stark die syllogistische Technik

<sup>107</sup> Garnier, praefatio § 66: Graeculum balbutientem ... an Barbarus aut Scythia. Maran, vita XLIII 7: incomposita argumentorum collectio non opus arte et via concinnatum. Marans Urteil wurde im großen und ganzen beibehalten, z. B. Bizer, Studien 215: "fragmentarischer Charakter"; Hayes, Tradition 1: "a mass of loosely organized material"; ebd. 5: "cryptic syllogisms"; Funk, Bücher I 322f, meint gegen Bardenhewer, die Schrift sei keine unausgearbeitete Materialsammlung, sondern unvollständig oder als Auszug überliefert; Gribomont, Rezension I 86f: "une série confuse d'arguments ... sans introduction ni conclusion, pauvres de style et de doctrine"; Cavalcanti, Studi 51: "ha carattere di compendio, di raccolta".

<sup>108</sup> Studies 189-194.

<sup>109</sup> Bücher I 323; ähnlich Gribomont s. Anm. 107.

<sup>110</sup> Hrsg. von A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer" als κατὰ Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut (Tübingen 1917) 43-87.

<sup>111</sup> PG 31, 1429-1436 Zeile 1.

<sup>112</sup> Hrsg. von H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (Tübingen 1904 = Hildesheim/New York 1970) 185-193. Solche abrupten Anfänge kann man bei Apolinarius allenthalben feststellen: s. fr. 114 (234,22f Lietzmann); fr. 116 (235,6f Lietzmann.) usw.

<sup>113</sup> Hayes, Tradition 6f.

eingesetzt. Hayes überschreibt mit einer Handschrift aus dem neunten Jahrhundert den ersten ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τοῦ υἱοῦ und den zweiten εἰς τὰ ἀντιλεγόμενα περὶ τοῦ υἱοῦ τῶν ἐν τῇ καινῇ καὶ παλαιᾷ Διαθήκῃ.<sup>114</sup> Der erste Teil wird durch zwei Überschriften zusätzlich gegliedert, und zwar Abschnitt 30 (680,42f) ὅτι τὸ ἀγέννητος ὑπάρξεν ὡς τινος δῆλωσις καὶ οὐκ οὐσίας und Abschnitt 58 (688,37) ὅτι οὐ κτίσμα ὁ υἱός. So entstehen aus diesem ersten Teil des vierten Buches drei größere Absätze.<sup>115</sup> Den ersten, Abschnitt 1-29, hält Cavalcanti für eine zusammenfassende Summe oder für einen Auszug,<sup>116</sup> wozu aber der diskursive, zuweilen sogar dialogische Stil schlecht paßt. In ihm wird überwiegend die Relation Vater – Sohn behandelt. Der zweite Absatz reicht von Abschnitt 30 bis 57. Durchgehend wird die Agennesie ausdrücklich thematisiert, außer im Abschnitt 33, der eine erklärende Funktion hat. Wie in der Überschrift zu diesem Absatz angegeben, wird unter verschiedenen Gesichtspunkten herausgestellt, daß die Ungezeugtheit Begriff (ὄνομα) ist und nicht das Ansichsein (οὐσία) des Vaters. Der dritte Absatz von Abschnitt 58-83 enthält das Verhältnis von ὄνομα und οὐσία nicht mehr; er beschäftigt sich mit der Ungeschaffenheit des Sohnes, und zwar ebenso einheitlich wie der vorausgehende mit der Ungezeugtheit, wenn auch das Thema nicht immer ausdrücklich angesprochen ist. Aber gerade dann muß die Überschrift mitgelesen werden, um die Aussage zu erfassen. So bleibt der Inhalt des Abschnittes 78 für sich genommen etwas vage, erhält aber durch die Beziehung von φύσει μέσον im Text auf κτίσμα in der Überschrift (zu Beginn von Abschnitt 58) eine schärfere Kontur. Insgesamt ergibt sich also für den ersten, syllogistischen Teil des vierten Buches eine logische Ordnung der Thematik: erstens das Vater – Sohn-Verhältnis; zweitens die Ungezeugtheit des Vaters; drittens das Ungeschaffensein oder das Gezeugtsein des Sohnes. Der zweite Teil, der zur Diskussion stehende Schriftstellen behandelt, behält als Gegenstand der Erörterungen das Gottsein des Sohnes bei und betont insbesondere dessen Unterschied zum Menschlichen in der Ökonomie.

---

<sup>114</sup> Ebd. 4.

<sup>115</sup> Der Migne-Text unterteilt von Beginn bis 692 und von 737 bis Ende die längeren Absätze zusätzlich mit arabischen Ziffern. Obwohl handschriftlich entweder überhaupt nicht oder nur unzureichend belegt, wurde diese Numerierung belassen, da sie nicht sinnlos ist und in der Literatur mitunter danach zitiert wurde.

<sup>116</sup> Studi 52f.



Der literarische Charakter des vierten Buches läßt sich am ehesten mit dem syntagmation des Aetius vergleichen<sup>117</sup> oder auch mit dem zweiten Kapitel des dritten Buches von der trinitate des Pseudo-Didymus oder mit der anacephalaeosis und anderen Schriften des Apolinarius.<sup>118</sup> Allerdings unterscheidet es sich von diesen durch seine stärker eristische Art, die sich am deutlichsten in Abschnitten mit dialogischen Elementen zeigt, z. B. Abschnitte 15.22.24.28.48.49. Eben aus diesem Grund halte ich es für unwahrscheinlich, daß wir es mit einem Auszug aus einer anderen Schrift zu tun haben oder mit einer vorbereitenden Materialsammlung, wie häufig angenommen wurde, schon gar nicht mit einem zusammenfassenden Appendix, woran Ch. E. Raven gedacht hatte.<sup>119</sup> Vielmehr greift der Autor das Verfahren des Aetius auf, gegen den er sich ja wendet, und spielt verschiedene Möglichkeiten durch, eine Methode, die im übrigen an Plotins aporetisierende Dialektik erinnert; sie entwickelt die Argumente ähnlich wie hier auf der Grundlage eines bereits fertigen Systemkonzeptes aus einem detaillierten Diskurs der gegnerischen oder möglichen Standpunkte. Stellt man außerdem in Rechnung, daß die Rezeption der aristotelischen Logik durch Porphyrius die Lust auf sophistisches Denken im vierten Jahrhundert anregte und der Autor die logischen Schriften des Porphyrius studiert hat, wie ich im übernächsten Kapitel beweisen werde, und daß er allem Anschein nach lebhaft und rasch, wenn nicht hastig auf die Veröffentlichungen des Aetius und Eunomius reagierte, dann wird der knappe Stil ohne weiteres verständlich. Ich bin daher der Überzeugung, daß die nur in größeren Absätzen geordnete und ohne Übergänge gearbeitete Anhäufung der Gedanken die endgültige Absicht des Verfassers war. Viele Abschnitte sind für eine weitere Ausarbeitung ungeeignet, da in ihnen nur formale Begriffsoperationen mit Hilfe der ἀντιστροφή erfolgen.<sup>120</sup> Dem steht freilich nicht im Weg, daß das Buch auch als Bereitstellung von Material für Diskussionen nizänisch Gesinnter mit den Gegnern vorgesehen war. Imperative wie ἀντερώτησον in Abschnitt 24 oder λεγέτωσαν in 38 legen es nahe. Trifft dies zu, dann ist das vierte

---

<sup>117</sup> Vgl. Wickham, Syntagmation 534.

<sup>118</sup> Vgl. oben Anm. 69. Eine Verwandtschaft der Syllogistik des vierten Buches mit der des Apolinarius bestritt Funk, Bücher I 298.

<sup>119</sup> Raven, Apollinarianism 165.

<sup>120</sup> Nähere Erläuterungen im sechsten Kapitel S. 44-46.

Buch nicht nur inhaltlich, sondern auch in seiner Zweckbestimmung die Antwort auf das syntagmation des Aetius; denn in der Einleitung bietet Aetius seine Schrift den Anhängern ausdrücklich als Hilfestellung an.<sup>121</sup>

Das fünfte Buch, das mit dem vierten in der vorhandenen Überlieferung nur als einziges greifbar ist,<sup>122</sup> beginnt anscheinend mit drei vom folgenden Text nicht abgehobenen Inhaltsangaben, als solche der äußeren Form nach erkennbar am jeweiligen Beginn mit ὅτι und an einem jeweils abschließenden Relativsatz, der mit ἐξ ὧν συνάγεται eingeleitet wird. Es sind die Abschnitte 120 bis 122. Sie wurden auch von Funk als Kapitelüberschriften angesehen, aber das zu erwartende Kapitel, sagt er, folge nicht, womit "der auszügliche Charakter offen am Tage" liege.<sup>123</sup>

Das stimmt sicher nur zum Teil: Der ersten Angabe entsprechen offenkundig die Abschnitte 123 bis 129. In allen diesen Abschnitten werden Prädikate des göttlichen Pneumas aus dem Gegensatz zu solchen der Schöpfung gewonnen, was eben in Abschnitt 120 angekündigt ist. Die Angabe in 120 muß aber zugleich als eine Art Verfahrensvorschrift gelesen werden, als methodische Regel zur Ausarbeitung einer Pneumatologie. Das gilt erst recht für die beiden folgenden. Sie bleiben beide abstrakt und formal, besagen im wesentlichen das gleiche und verweisen auf keinen besonderen Inhalt. Es scheint unmöglich, die Abschnitte des fünften Buches im einzelnen als Ausführungen dieser oder jener Überschrift auszumachen. Wahrscheinlich wollte der Autor nur angeben, wie er grundsätzlich verfährt und wie es auch tatsächlich durch das fünfte Buch hindurch geschieht, nämlich das Gottsein des Pneumas durch Prädikaten- und Idiomenkommunikation darzustellen. Da die Erkenntnis göttlicher Prädikate aus den göttlichen Wirkungen erfolgt, verdeutlicht der Theologe, nach Erledigung des ersten Punktes, im Abschnitt 130 sein Vorhaben: er will die eine Tätigkeit der Dreiheit

<sup>121</sup> Wickham, Syntagmation 540, 8-12: ὁ πάντες εὐσεβεῖς ἀθληταὶ τε καὶ ἀθλήτριαι . . . δι' οὗ (τοῦ λογιδίου) πάντα ἄνθρωπον ἀντιλέγειν ὑμῖν . . . συντόμοις περιτροπαῖς δυνήσεσθε.

<sup>122</sup> Funk, Bücher I 324f behauptete gegen Dräseke, es handle sich um zwei Bücher, da sie inhaltlich auseinanderfielen. Aber es lassen sich nicht nur keine inhaltlichen Divergenzen feststellen, sondern sogar etliche Beziehungen, wie der laufende Kommentar beweist. Vor allem hat Hayes, Tradition 1 (mit Anmerkung 1). 24. 148 gegen Funk aus den Handschriften Dräsekes Argumentation für die Untrenntheit der beiden Bücher bestätigt. Die Trennung erfolgte erst im fünfzehnten Jahrhundert. Eventuelle Zweifel durch ältere Testimonien ergeben keine Evidenz (Hayes, Tradition 14f. 19f).

<sup>123</sup> Funk, Bücher I 323.

(aus den heiligen Schriften) demonstrieren. Dazu führt er zunächst die hypostatische Schaffensgewalt des Pneumas vor (Abschnitte 131-134). Es folgen eindrucksvolle Schriftbeweise für die triadische Einheit weiterer göttlicher Wirkungen (135-140) und eine ausführliche Argumentation für die Gottheit des Pneumas aus dessen besonderer Wirkung: der Erhebung des Menschen zur göttlichen Sohnschaft (141-147). Das bisherige Ergebnis wird am Ende von Abschnitt 147 zusammengefaßt: der Vater tut nichts ohne den Sohn, der Sohn nichts ohne das Pneuma. Das gibt nun Anlaß zur näheren Erörterung des Verhältnisses der Hypostasen zueinander. Sie reicht bis einschließlich Abschnitt 190 und enthält folgende Schwerpunkte:

1. die Gleichheit der Relation von Pneuma und Sohn mit der von Sohn und Vater: Abschnitt 148;
2. die Verschiedenheit der Relation des Pneumas zu Gott von der des Sohnes zu Gott: Abschnitt 149-152;
3. die Gleichheit dieser Relationen: Abschnitt 153-157;
4. das Verhältnis des Pneumas zu seinen geschöpflichen Wirkmitteln: Abschnitt 158-161;
5. die Einheit und Verschiedenheit der Drei in sich und im Aufbau ihrer Aktivität: Abschnitt 162-166.181-184;
6. das Verhältnis von Homonymie und Identität: Abschnitt 168-173;
7. erkenntnistheoretische Bedingungen der Theologie: Abschnitt 153f.174-178.185f;
8. abschließend die Ungetrenntheit der Trias: Abschnitt 187-190.

Wo nicht schon durch diese Ordnung die durch Überschriften oder Nummern gekennzeichneten Absätze verbunden sind, können Übergänge mühelos beobachtet werden: (bereits Abschnitt 144 greift den εἰκὼν-Begriff vom Schluß des vorausgehenden Absatzes auf); Abschnitt 148 folgt konsequent aus Abschnitt 147, 149 aus 148, 153 wie noch 156 aus der Thematik von 149-152, 160 überträgt das Thema der Unterordnung der Stoffe unter das Pneuma auf Menschen, 163 führt das in 162 erreichte Problem aus, 186 nimmt mit πάθος das γαστήρ aus 185 auf. 167 stellt eine gewisse Zäsur dar, 179-180 sind Zusammenfassungen. Mit 190 sind die Erörterungen eigentlich abgeschlossen. 191-195 enthalten im wesentlichen nur mehr eine Sammlung von Schriftstellen; sie erwecken den Eindruck einer Art von Anhang.

Das gesamte fünfte Buch kann also in vier Teile gegliedert werden (Abschnitte 120-129; 130-147; 148-190; 191-195), von denen der dritte der spekulativ wichtigste und auch leidenschaftlichste ist.

Diese Ordnung verbietet es anzunehmen, der Text sei fragmentarisch und verstümmelt überliefert. Zudem hat Hayes aus dem Korpus der Handschriften für den Archetyp gefolgert, daß der *textus receptus* dessen Textmasse unversehrt enthalte.<sup>124</sup> Zur Vollständigkeit des Textes gehören die Überschriften. Auch für sie hat Hayes aus dem Handschriftenbestand geschlossen, daß sie bereits im Archetyp standen.<sup>125</sup> Für einige von ihnen ist sogar aus dem Text nachweisbar, daß sie vom Verfasser stammen: Bereits die erste Überschrift, zu Beginn des Abschnittes 30 (680,42f), läßt es vermuten, weil sie die Formulierung des Aetius aufgreift.<sup>126</sup> Der Ausdruck αὐτὸς ὁ Ἰωάννης in Abschnitt 114 (705,39) wird am ehesten verständlich, wenn die Überschrift schon geschrieben war. Das gilt erst recht, wenn man mit den meisten Handschriften ὁ αὐτὸς Ἰωάννης lesen will. Da aber eine Beziehung auf den vorausgehenden Abschnitt, wo in 705,25 ein Johannes-Zitat ebenfalls namentlich eingeführt wird, möglich bleibt, ergibt sich auch hier noch kein eindeutiger Beweis. Das ändert sich mit dem ταῦτα in Abschnitt 119 (709,16). Es kann sich nur auf die unmittelbar voranstehende Überschrift beziehen. Ebenso verhält es sich mit dem ταῦτα in Abschnitt 141 (724,10) und dem διὰ τοῦτο in Abschnitt 148 (732,6); das ὅτι in Abschnitt 149 (732,17) leitet die Antwort auf die Frage ein, die soeben in der Überschrift gestellt wurde.

Weiteren Aufschluß über die Integrität der Schrift geben die textimmanenten Rückverweise, die sich wie folgt verifizieren lassen: προεῖρηται in Abschnitt 79 (692,38) bezieht sich auf die Abschnitte 11 und 29; ἀποδέδεικται in Abschnitt 119 (709,18) und ἀπεδείξαμεν im gleichen Abschnitt (709,20) auf 113;<sup>127</sup> τὸ προεῖρημένον nochmals in Abschnitt 119 (709,32) auf Abschnitt 113 und auf 119 selbst; καθάπερ ἄρτίως ἐμνήσθημεν in Abschnitt 143 (725,16) wahrscheinlich auf die ersten fünf Zeilen im gleichen Abschnitt;<sup>128</sup> προεῖρηται ebenfalls noch in 143 (725,23f) bezieht sich auf 142 (724,

<sup>124</sup> Hayes, Tradition 148.

<sup>125</sup> Ebd. 149; vgl. auch ebd. 7-12.

<sup>126</sup> S. o. S. 14.

<sup>127</sup> Hayes, Tradition 4 betrachtet 709,16-21 sogar als abschließende Bemerkung zum gesamten zweiten Teil des vierten Buches.

<sup>128</sup> Zur Parallelstelle in der pseudobasilianischen homilia de sp. s. vgl. Kommentar zum Abschnitt 143.

39f); προαποδέδεικται in 145 (725,43f) vermutlich auf den vorausgehenden Abschnitt 144 oder auch 125f; προείρηται in 153 (736,5) sicher auf den vorausgehenden Abschnitt 152; προείρηται in 161 (741,46) auf Abschnitt 128.132.141.143.150.155.160, wohl auch 146.

Hinzu kommt eine Reihe sich wiederholender Ausdrücke, die in erster Linie für das vierte Buch auf dieselbe Hand des Verfassers hindeuten:

καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον in Abschnitt 5 (673,22f); 14 (676,18); 56 (688,25); 88 (696,20); 95 (697,47f) und 99 (700,34f), an den ersten vier Stellen als selbständiger Satz, an den beiden letzten als Einleitung zu einer auch inhaltlich sehr ähnlichen Aussage. Entsprechend heißt es zweimal abschließend καὶ πῶς οὐ βλάβοιμον (Abschnitt 28 = 680,24f und 30 = 681,1f).

Der Abschluß einer Hypothese lautet sonst häufig ἀλλ' ἄτοπον (Abschnitt 28 = 680,19f; 67 = 689,27; 115 = 708,13) oder ὅπερ ἄτοπον (Abschnitt 85 = 693,36; 94 = 697,39) oder ὅπερ ἀδύνατον (Abschnitt 74 = 692,18; 89 = 696,31) oder auch ἀλλ' οὐκ ἀληθές (Abschnitt 27 = 680,11).

Die Abschnitte 85 und 93 enden fast gleichlautend: εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν οὖν καὶ οὐκ εἰς τὴν θεότητα τὸ εἰρημένον (ταῦτα) νοεῖν δεῖ, und Abschnitt 108: ἀνάγκη οὖν εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ νοεῖν. Die Wendung νοεῖν εἰς begegnet nochmals Abschnitt 113 (705,29), verbunden mit πρὸς, in 119 (709,37) nur νοεῖν πρὸς.

Der betonte Nachsatz εἴπερ ποίημα καὶ οὐ γέννημα in Abschnitt 59 (688,43) steht, etwas erweitert, auch in 79 (692,37): εἴπερ ποίημα τοῦ πατρὸς καὶ οὐ γέννημα.

Die Schlußfolgerung πᾶν ... γέννημα μιᾶς οὐσίας in Abschnitt 30 (680,46) wird in 44 (684,37) wiederholt: ἐπεὶ πᾶν γέννημα οὐσία μία.

Im fünften Buch schließlich steht die Formulierung von Abschnitt 123 (712,13) κατὰ τὸν λέγοντα τῷ θεῷ προφήτην auch in 127 (712,37), mit οὕτω ergänzt.

Auffällig ist das ὅρῳ in den Abschnitten 161 (744,3) und 190 (761,12).

Eine genauere stilistische Analyse würde mit Sicherheit bestätigen, daß die Schrift nur einen Urheber hat. Es lassen sich denn auch keine inhaltlichen Widersprüche auftreiben. Die diesbezüglichen

Einwände von Leipoldt hat, wie ich am Anfang dieses Kapitels erwähnt habe, Heron erledigt, und was darüber hinaus als Widerspruch erscheinen könnte, löst sich, wie im Kommentar dargelegt, bei näherem Hinsehen in sorgfältige Unterscheidungen auf, so etwa der Begriff *ἔτερος* in Abschnitt 5 und 93 oder *αἴτιος* in Abschnitt 54 und 86 oder das Vergleichen von wesensverschiedenen und wesensgleichen Dingen in Abschnitt 54 und 87 oder die Erkenntnis *οὐκ ἐκ οὐσιῶν* in Abschnitt 38 und *ἐξ ὧν ἔστι* in Abschnitt 41. Die doppeldeutige Verwendung von *μορφή* in Abschnitt 6 für *οὐσία* und in 13 wie in 78 gegen *οὐσία* ist schlicht eine Homonymie. Eine Ungeheimtheit bleibt, soweit ich sehe, nur zum Zeugungsbegriff in Abschnitt 133 bestehen: 716,18-20 entsteht der Glanz *φυσικῶς* aus dem Licht, nicht *γεννητικῶς*, aber in Abschnitt 17 wird er gezeugt. Diese Spannung verliert jedoch dadurch an Bedeutung, daß *φυσικῶς* auch mit *γεννάω* verbunden wird (Abschnitt 184 = 757,23f) und der Abschnitt 133 ohnehin in sich unstimmig ist; ich zeige das im entsprechenden Kommentar. Der Theologe hat sich hier ausnahmsweise verirrt.

Die innere Geschlossenheit des gesamten Werkes ergibt sich schließlich aus dem folgenden Kapitel über das theologische Konzept, das von ungewöhnlicher Geschlossenheit ist, und aus den zahlreichen Querverweisen des Kommentars; sie machen klar, daß dieselben Motive der Argumentation über beide Bücher verteilt sind. Für das vierte Buch, dessen Einheitlichkeit schwieriger zu sehen ist, sollen noch einige Merkmale besonders herausgestellt werden:

- a) Daß sich der Vater nicht auf gleiche Weise zum Sohn wie zu uns verhält, lautet in Abschnitt 5 (673,21f) ähnlich wie in 86 (696,2f), beide Male mit *αἴτιος* verbunden, und, ohne *αἴτιος*, im Abschnitt 14; dort wird außerdem das *ἀσύγκριτος πρὸς πάντα κατὰ πάντα* aus Abschnitt 4 verdeutlichend wieder aufgegriffen.
- b) Abschnitt 42 ist eine Umkehrung von Abschnitt 30.
- c) Das Argument gegen den eunomianischen Gebrauch der Begriffe Zeugen und Schaffen in Abschnitt 31 von Gott aus wird in Abschnitt 43 vom Sohn aus angewendet.
- d) Jo 17,10 führt in Abschnitt 71 den Gedanken vom Selbstbesitz des Sohnes nach sich, die ähnlich lautende Stelle Jo 16,15 in Abschnitt 74 den vom Selbstbesitz des Vaters.
- e) Die Abschnitte 83 und 98 behandeln die inhaltlich verwandten

Schriftstellen Jo 6,29 und Jo 6,39f auf die gleiche sophistische Weise.

- f) Die Formulierung in Abschnitt 114 (705,37) *μείζονα καὶ τοῦ πατρός* wird in den Zeilen 708,4.12f.18f wieder aufgegriffen.

Die inhaltliche und formale Integrität von *adv. Eun.* IV-V dürfte damit zur Genüge vor Augen geführt sein. Das berechtigt, *adv. Eun.* IV-V als einheitliche Abhandlung anzusehen.

### 5. *Die Grundlagen der Theologie*

Eine Lehre wird, zumal wenn es sich um sinnlich nicht wahrnehmbare Inhalte handelt, wesentlich davon bestimmt, was ihr Urheber dem Erkenntnisvermögen zutraut. Eunomius von Kyzikus hat allem Anschein nach beansprucht, Gott in seinem Ansichsein zu erreichen.<sup>129</sup> Selbst wenn es Bedingungen gibt, unter denen dies möglich ist, hat Eunomius sie nicht erfüllt. Denn er macht die Logik des Begriffes der Ungezeugtheit zur Logik der Ousia, von der das Ungezeugtsein auf eine gewisse Weise ausgesagt werden kann. Damit geht die Freiheit der Ousia gegenüber dem Begriff verloren wie die des Begriffes gegenüber der Ousia.

Weder hat die Ousia die Freiheit, sich durch ihr begreifendes Subjekt andere Prädikate mit demselben Stellenwert wie das Ungezeugtsein zu geben, noch kann sich das Subjekt im Begreifen durch freie Setzung von der Ousia absetzen und ein eigenes Leben aufbauen. Eine wahre Wissenschaft, in welcher sich der Verstand zugunsten seiner Freiheit und bleibenden Ermöglichung von Begriffsbildung, also zur Selbsterhaltung, gegen die Ousia begrenzt, ist dann nicht mehr möglich. Soll überhaupt noch eine Theorie entwickelt werden, müssen Inkonssequenzen dazu dienen, den Schein von Wissenschaft vorzutäuschen. Der Theologe<sup>130</sup> hat dem Eunomius solche Inkonssequenzen nachgewiesen und dessen Willkür

<sup>129</sup> Vgl. fr. 2 (Vaggione): wir kennen, so Eunomius, die οὐσία Gottes unverändert so, wie Gott sie kennt; ähnlich der Anhomöer in (Athanasius) *dialog. I de s. trin.* 1 (1117,12-17). Eine Übersicht über des Eunomius gesamte Lehre, wie er sie in seinem *apologeticus* dargelegt hat, geben de Simone, *Development* 455-457; Simonetti, *crisi* 254-259; Hanson, *Search* 617-636. Letzterer berücksichtigt auch andere Schriften des Eunomius und stellt auf den Seiten 603-611 desselben Werkes zudem die Lehre des Aetius vor.

<sup>130</sup> Mit 'Theologe' ist im folgenden wie im Kommentar immer der Verfasser von *adv. Eun.* IV-V gemeint.

im Gebrauch von Prädikaten gezeigt. Er wirft ihm vor, die Begriffe des Ungezeugtseins und des Gezeugtseins ungerechtfertigt gegen andere gleicher Art zu bevorzugen, sodaß nur sie die Ousia unmittelbar angeben, jene aber nicht mehr.<sup>131</sup> Es war nach Ansicht des Theologen dem Eunomius auch nicht gelungen, einleuchtend zu erklären, warum genau zwischen der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit unterschieden werden müsse, nicht aber zwischen dem Gezeugtsein und dem Geschaffensein. Damit hängt zusammen die bei Eunomius uneinheitliche Analogisierung und Induktion theologischer Begriffe aus dem Menschlichen.<sup>132</sup> Insbesondere hat Eunomius bei der Verwendung des Agennesie-Begriffes keine Rücksicht auf die Art und Weise seiner Bildung genommen: er wird im siebten Kapitel der Apologie durch Negation gewonnen, aber dann ständig als Position gebraucht; das κατὰ στέρησιν wird im achten Kapitel sogar ausdrücklich zurückgewiesen. Diese ungerechtfertigte Positivierung eines Negationsbegriffes wirft ihm der Theologe mehrfach vor<sup>133</sup> und beharrt darauf, daß die göttliche Agennesie nicht nur keine Position einer Ousia bedeutet, sondern nicht einmal eine solche negiert.<sup>134</sup> Der Agennesie-Begriff wird zwar in verneinender Relation zum Zeugen gewonnen,<sup>135</sup> besagt aber dennoch nichts über die Ousia an sich, sondern ist, wie noch zu erläutern sein wird, τρόπος ὑπάρξεως der Ousia.

Wichtiger noch als das Aufdecken solcher Willkürlichkeiten ist für den Theologen die Erkenntnis der Identität (ταυτότης) und ihre Unterscheidung von ihrer Anwendung auf Vieles, das als solches einer anderen Ousia angehört. Formen aus dem Bereich der Anwendbarkeit einer Identität als Prädikat eines wesensverschiedenen Subjektes dürfen nicht in die Identität hineingetragen werden, damit die Freiheit des Identischen gesichert bleibt. Dieses Verhältnis von Einheit und Vielheit begegnet gleich zu Beginn des vierten

<sup>131</sup> Vgl. die Abschnitte 31.45.54.55. Daß jene Begriffe tatsächlich auch für den Theologen einen besonderen Wert haben, zeigt die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre. Zum Umgang des Eunomius mit den göttlichen Prädikaten vgl. Simonetti, crisi 462-468.

<sup>132</sup> Vgl. die Abschnitte 4.15.37.43.60.66; gegen die willkürliche Analogisierung 4.76.153f.185.

<sup>133</sup> Dazu gehören alle Abschnitte, in denen das τί abgelehnt wird: Stellen s. Kommentar zu 41.

<sup>134</sup> Erläutert im Kommentar zu 169-171.

<sup>135</sup> Ausgedrückt mit der πρὸς τί-Kategorie: s. die Abschnitte 34.37; sie gilt sonst vor allem für das physische Interpersonalverhältnis: s. Kommentar zu 22.



Buches als φύσει—θέσει-Relation der Begriffe “Gott” und “Herr”; das Thetische ist dem Physischen durch Nachahmung untergeordnet. Im fünften Buch nimmt es als das Problem von Identität und Homonymie breiteren Raum ein: eine Einheit ist nicht durch ein homonymes Erkenntnisverfahren erreichbar. Sie ist vielmehr selbst der natürlich einheitliche Ausgangspunkt, an dem die Erkenntnis anhebt und Vieles damit qualifiziert,<sup>136</sup> entweder fälschlich wie die falschen Götter des heidnischen Lebens<sup>137</sup> oder wahrhaft wie die durch den trinitarisch aufgebauten Akt der Heiligung wahr gewordenen Götter und Söhne, sprich Christen.<sup>138</sup> Dieses Verhältnis von Einheit und Vielheit bedeutet in erkenntnistheoretischer Hinsicht, wie gesagt, daß die Fähigkeit der Begriffe für die prädikative Allgemeinheit, also Verwendbarkeit für Vieles, möglich bleibt, indem der Begriff (ὄνομα) nicht selbst das ist, wovon er ist, nämlich οὐσία. Diese ist die Einheit, zu der sich der Begriff in einer ständig beizubehaltenden Unterschiedenheit verhält. Der Begriff hat nur zeigenden Charakter, ist δῆλωσις<sup>139</sup> und nicht einfachhin selbst das, was er zeigt, wiewohl im Erlösungsvorgang durch wissenden Glauben das von ihm Gezeigte zum Sein der Wissenden wird,<sup>140</sup> die durch pneumatische Einwohnung Gottes in der Schöpfung zu den wahren, aber θέσει bleibenden Söhnen verwirklicht werden.<sup>141</sup> Die Aporetisierung der Gleichsetzung von Ousia und Begriff erfolgt vorzugsweise mit dem nützlichen Instrument der ἀντιστροφή, die ich im folgenden Kapitel erörtern werde; aber auch durch andere, mehr inhaltliche Einzelaspekte.<sup>142</sup> Und mehrmals werden Homonymien im Sprachgebrauch der Heiligen Schriften aufgedeckt.<sup>143</sup>

Die Kritik des Theologen richtet sich natürlich auf die Begriffe der Ungezeugtheit und Gezeugtheit, denn daß Begriffe die Ousia

<sup>136</sup> S. Abschnitte 1.168.173. In 1 sind die ὀνόματα hervorgehoben, in 173 die πράγματα. Beide sind θέσει. Entscheidend ist jeweils, daß Vielheit, sei ihre reale Seite betont oder ihre begriffliche, nicht ursprünglich und göttlich sein kann.

<sup>137</sup> Vgl. Abschnitte 1.113f.119.

<sup>138</sup> Vgl. zusätzlich die Abschnitte 143.150.

<sup>139</sup> Z. B. Abschnitt 30 (680,42); vgl. Abschnitt 1 (672,15): γνωρίσματα· 38 (681,38f): τῶν γὰρ οὐσιῶν σημαντικά τὰ ὀνόματα.

<sup>140</sup> Die wahre Gnosis Gottes ist ewiges Leben: s. Abschnitte 10 und 12.

<sup>141</sup> Vgl. Abschnitte 1.128.162; μὴ ἀληθινοί (sc. οἱ υἱοί) in Abschnitt 173 bezieht sich natürlich nur auf die notwendige Voraussetzung der göttlichen Sohnschaft.

<sup>142</sup> Z. B. Abschnitt 39.

<sup>143</sup> Z. B. Abschnitte 106.107.112.168.173; vgl. 153f.185.

bezeichnen, wußte auch Eunomius,<sup>144</sup> aber er bezieht jene beiden eben so auf die Ousia Gottes, daß diese deren Logik übernimmt. Ungezeugtheit und Gezeugtheit sind dann nicht mehr relativer Gegensatz innerhalb der einen Ousia, sondern auf eine solche Weise je ἴδιον von οὐσία, daß durch ihren Unterschied zwei entgegengesetzte οὐσίαι entstehen, womit Eunomius die Unvergleichbarkeit und Einzigartigkeit Gottes auch gegenüber dem Sohn retten wollte. Idiomatiche Begriffe für Vater und Sohn kennt indessen auch der Theologe, aber sie zeigen nicht einfachhin die Ousia, sondern wie Gott sich in seinen Wirkungen zeigt, um als das Sein dieser ἐνεργεῖαι erkannt zu werden. Das ist der Kern theologischer Theoriebildung.

Aus diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, in denen die Wirkungsfreiheit Gottes belassen wird, kann sich der menschliche Verstand seinerseits frei zu einer Trinitätslehre entwickeln, die im folgenden so dargestellt wird: Ausgegangen wird von den idiomatichen Begriffen, von denen der Theologe mehrere Reihen kennt; sie ermöglichen die Behandlung verschiedener Aspekte der Trinitätslehre; so läßt sich daraus der methodische Grundsatz des Schlusses von der Energie auf die Ousia erklären, des weiteren die τρόπος-Struktur der Homousie, der triadische Aufbau der Aktidentität, die Prädikaten- und die Idiomenkommunikation. Die inhaltlichen Bestimmungen werden nur cursorisch angegeben.

Für die idiomatiche Unterscheidung der Dreiheit hat der Theologe drei Reihen von Begriffen: erstens ἀγέννητος—γεννητός—in dieser Reihe fehlt ein drittes Idiom; zweitens aus Paulus ἐκ—διὰ—ἐν und drittens ebenfalls aus Paulus θεός—κύριος—πνεῦμα oder θεότης—κυριότης—ἀγιότης.<sup>145</sup> Diese Idiome<sup>146</sup> unterscheiden die Einheit Gottes zur Dreiheit. Daneben gibt es ein ἴδιον, in dem sich die Dreiheit als Einheit zeigt, nämlich eine nur Gott zukommende Aktivität wie die Sündenvergebung;<sup>147</sup> dies kommt hier nicht in Betracht.

Die Idiome Ungezeugt und Gezeugt zu verwenden enthielt das

<sup>144</sup> Vgl. ap. 12,6-10; 16,9-17,3; 18,19f.

<sup>145</sup> Die erste Reihe begegnet im ersten Teil des vierten Buches allenthalben. Hauptstellen für die zweite Reihe sind die Abschnitte 166.182 und für die dritte 1.163.

<sup>146</sup> Der Ausdruck ἰδίωμα fällt im Abschnitt 166 (748,9); ἴδιον im gleichen Abschnitt 748,16.

<sup>147</sup> Abschnitt 136 (717,25): ἴδιον θεοῦ ἀφιέναι ἁμαρτίας.

Risiko, über den Sprachgebrauch der Schrift hinauszugehen,<sup>148</sup> war aber durch den schon fast aggressiven Umgang der Gegner mit diesen Begriffen unumgänglich geworden. Es gelingt dem Theologen, gegen die These des Aetius und Eunomius von den beiden entgegengesetzten Ousiai des Ungezeugtseins und des Gezeugtseins ein überzeugendes Konzept aufzustellen: “Ungezeugt” und “gezeugt” bedeuten nicht die Entgegensetzung von zwei Ousiai, sondern nur einen relativen Gegensatz innerhalb einer einzigen Ousia. Sie geben die Art und Weise an, wie diese eine Ousia sich zeitlos eröffnet und ins Dasein für ihre Geschöpfe gelangt, sie sind τρόποι ὑπάρξεως. Sie dürfen nicht als Modifikation der einen Ousia aufgefaßt werden, die dann, um sich zu modifizieren, den Modi vorausgehen müßte.<sup>149</sup> Diese Interpretation wäre eine Art Sabellianismus. Vielmehr existiert Gott in seinen Modi und nicht jenseits seiner Zeugungsrelation, ist nie leblos.

Auch ist die Einheit der Ousia des Ungezeugten und des Gezeugten nicht das Ergebnis einer Synthese des ungezeugten und des gezeugten Teils<sup>150</sup> oder logische Bestimmungseinheit (bloßes γένος) und Kategorie, durch die Vater und Sohn als zur selben Ousia gehörig qualifiziert werden. Letzteres wird jedenfalls deutlich im Brief 362 aus der Korrespondenz des Basilius (von Apolinarius an Basilius) zurückgewiesen, ist aber zweifellos auch hier zu veranschlagen, denn Gott als bloß logische, regulative Einheit zu denken ist für einen Theologen unmöglich. In allen diesen und sonst noch denkbaren Fällen, in denen zwischen dem Einen und der Zwei irgendwelche Unterschiede wie Realität—Idealität oder Inhalt—Form mit einer einseitigen Betonung gedacht werden, würde die Vollkommenheit der Zweiheit nicht die der Einheit sein oder umgekehrt. Die Zeugungsrelation ist kein Beispiel eines anderen Begriffs. Die eine Ousia Gottes besteht darin, daß die Zwei vollkommen sind,<sup>151</sup> und die Vollkommenheit ist durch die Zeugung

<sup>148</sup> Dessen war sich der Theologe natürlich bewußt: s. Abschnitte 23.39.52.

<sup>149</sup> Außerhalb von adv. Eun. IV-V wird in diesem Sinne z. B. in der pseudathanasianischen Abhandlung contra Sabellianos gegen einen μόνος θεός vor der Zeugung angegangen und im Brief 362 aus der Korrespondenz des Basilius (von Apolinarius an Basilius) gegen eine ὅλη ὑποκειμένη. Der Brief 362 ist überhaupt gut dazu geeignet, die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre und den ομοούσιος-Begriff von adv. Eun. IV-V näher zu verstehen.

<sup>150</sup> Die Unteilbarkeit der einen Ousia Gottes wird im Abschnitt 49 behandelt.

<sup>151</sup> Abschnitt 49 (685,21): τέλεια δύο.

garantiert. Die Zeugung ist die natürliche Relation, in der Zeugendes und Gezeugtes emanzipiert sind; die Macht, selbst zu leben, ist vom Vater vollkommen auf den Sohn übergegangen.<sup>152</sup> Dabei sind beide einander nicht einfachhin Anderes, sondern füreinander das Selbe in Andersheit.<sup>153</sup> Die Andersheit durch Zeugung ist *τρόπος*, nicht *οὐσία*!<sup>154</sup> Bei Eunomius ist die Andersheit durch Zeugung *οὐσία*. Deshalb würde er sagen: der Vater zeugt den Sohn, also ist der Sohn nicht *ὁμοούσιος*. Der Theologe dagegen sagt: der Vater zeugt den Sohn, also ist der Sohn *ὁμοούσιος*. Für Eunomius ist Zeugung ein Trennungsbegriff und als solcher vom Schaffensbegriff nicht unterschieden. Für den Theologen ist Zeugen ein Einheitsbegriff und als solcher vom Schaffen sehr wohl unterschieden.<sup>155</sup> Das Schaffen ist ein Begriff der Heterousie, das Zeugen der Homousie, d. h. mit ihm bringt das Selbstsein aus sich sein Anderes, also nur ein relativ Anderes hervor und nicht aus dem Nichtselbstsein etwas völlig Anderes, was eben durch das Schaffen geschieht: die Andersheit durch Schaffen ist eine andere Ousia. Daß das hervorgebrachte Andere das Andere des Selben ist, charakterisiert die Zeugung im allgemeinen; es gilt vom Menschen und von Gott. Durch Zeugung sind die vielen Väter mit den vielen Söhnen und ist der eine Vater mit dem einen Sohn *ὁμοούσιος*. Der schriftkundige Theologe weiß allerdings noch andere Entstehungsweisen des Menschen,<sup>156</sup> und die Gotteslehre muß noch pneumatologisch ergänzt werden,<sup>157</sup> aber entscheidend ist, daß mit dem

<sup>152</sup> Vgl. das Motiv des Selbstlebens im Abschnitt 93.

<sup>153</sup> Den Ausdruck "das Selbe in Andersheit" entnehme ich dem Brief 362: ταῦτόν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι (Z. 27f de Riedmatten).

<sup>154</sup> Das ἕτερος in Abschnitt 5 meint hypothetisch οὐσία (s. entsprechenden Kommentar), das ἕτέρως in Abschnitt 26 den τρόπον ὑπάρξεως.

<sup>155</sup> Die von Eunomius durchgeführte Unterscheidung von Zeugen und Schaffen betrifft lediglich die Weiterbestimmungen ἐκ τῆς ... οὐσίας und οὐκ ... ὕλης χωρὶς (ap. 16,5f); beide besagen ein Leiden, gelten also nur für den menschlichen Bereich und sind von Gott fernzuhalten; s. dazu Kommentar zu 4. Das führt zur Indifferenz im theologischen Bereich; der Sohn ist γέννημα und ποίημα (etwa ap. 17,10). Der Theologe behält das ἐκ τῆς οὐσίας auch theologisch bei, verändert aber den Gehalt zu Leidensfreiheit und kann so mit Hilfe der Differenz von Zeugen (ἐκ τῆς οὐσίας) und Schaffen (nicht ἐκ τῆς οὐσίας) den Sohn vom Geschaffensein ausnehmen: s. Abschnitte 4.154.

<sup>156</sup> Adam ist aus der Erde geformt (Abschnitte 26.33), Eva ist aus der Rippe Adams (33), Abel ist gezeugt (26.33), Jesus aus der Jungfrau (33).

<sup>157</sup> Der noch fehlende Terminus ἐκπόρευσις ist durch das ἐκ im fünften Buch wenigstens vorgezeichnet (vgl. die Abschnitte 153-156).

Begriff der Homousie die Form von Leben erfaßt ist; sogar die Tiere sind einbezogen.<sup>158</sup> Es soll nun hier nicht weiter darauf eingegangen werden, wieso der Mensch Vieleines, Gott aber Zweieines ist, worin sich also göttliche und menschliche Homousie unterscheiden.<sup>159</sup> Stattdessen soll kurz der Begriff der Homousie aus den Vorausgaben der damaligen Philosophie dargelegt werden, damit sein Stellenwert in der Theologie leichter nachvollzogen werden kann.

Zum Begriff der Homousie führen mindestens zwei philosophische Wege, der eine aus der peripatetischen Logik, der andere aus der plotinischen Ethik.

Die peripatetische Logik scheidet bekanntlich zwischen einer ersten und einer zweiten Ousia. Beide fallen jedoch nicht in eine Heterousie auseinander, sondern verhalten sich wie Individuum und Gattung. Das eine ist nicht ohne das andere. Jedes bestimmte Einzelwesen (ἄτομον) hat eine Gattungsform (εἶδος), die auch von anderen Einzelwesen ausgesagt wird, und jede allgemeine Form ist in Einzelwesen verwirklicht. Beide haben dieselbe Definition, denselben λόγος τῆς οὐσίας, gehören zur selben Gattung (γένος).<sup>160</sup> Der Theologe nun nimmt das Verhältnis von den vielen Einzelwesen zu ihrer Einheit und gemeinsamen Form nicht mehr nur als logisches, sondern als wirkliches, als Zeugungsverhältnis, und zwar dergestalt, daß die zuerst zeugende Einheit (z. B. Adam) die wirkliche Grundlage ihrer gezeugten Wesen ist, die mit ihr dieselbe Definition haben, d. h. ὁμοούσιος sind. Die Homousie besteht also nicht darin, daß die vielen Einzelwesen durch eine bloße Gattungsform identifiziert werden, sondern daß sie durch Zeugung aus ihrer realen Gattungseinheit mit dieser das Selbe, nämlich ihre Einheit, in Andersheit sind. Dieses Konzept ist im bereits erwähnten Brief 362 dargelegt, muß aber für das Verständnis des Homousie-Begriffes in adv. Eun. IV-V, besonders im Zusammenhang mit der τρόπος ὑπάρξεως-Lehre, herangezogen werden. Die vielen Wesen einer Art unterscheiden sich von dieser nicht in der Gattungsform, die im λόγος τῆς οὐσίας entfaltet ist, sondern nur in der Weise, wie

<sup>158</sup> S. Abschnitt 33 (681,20f).

<sup>159</sup> Daß der Theologe den Unterschied natürlich kannte, zeigen u. a. die Abschnitte 149-152.154. Im Brief 362 aus der Korrespondenz des Basilius (von Apolinarius an Basilius) spielt dieser Unterschied eine entscheidende Rolle.

<sup>160</sup> (Aristoteles) Kategorien 2a 11-27.34-2b 1. Man lese dazu den Kommentar des Porphyrius zur ersten und fünften Kategorie.

sie füreinander ins Dasein treten.<sup>161</sup> Die Art wird als reale Einheitsgrundlage von Gott geschaffen und pflanzt sich zeugend fort, wobei natürlich die Artzugehörigkeit des Zeugenden die der Gezeugten ist. Sie bilden zusammen, ähnlich wie die *ἅτομα* mit dem *εἶδος* aus der Logik, eine Vieleinheit, einen Organismus, dessen reale Einheit mit ihren vielen Wesen denselben *λόγος τῆς οὐσίας* hat. Und was denselben *λόγος τῆς οὐσίας* hat, ist *ὁμοούσιος*. Genau so wird die Homousie im ersten pseudathanasianischen Dialog de sancta trinitate definiert: *ὁμοούσιόν ἐστιν, ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας* (PG 28,1133,15 und 1156,16f). Homousie als Zeugungsverhältnis aufzufassen war schon bei Porphyrius angedeutet. In seiner Schrift über die Beseelung der Embryonen<sup>162</sup> sagt er, das Gezeugte sei mit dem Zeugenden zunächst nicht *ὁμοούσιος*, werde aber von ihm allmählich vervollkommenet wie auch der Verstand (*διάνοια*) vom Nous zunächst als etwas Geringeres gezeugt werde, aber durch *ἐπιστροφή* könne er mit ihm übereinstimmen.<sup>163</sup> Das entspricht dem Grundsatz in der plotinisch-porphyrianischen Philosophie, daß alles Gezeugte geringer als das Zeugende sei.<sup>164</sup> Die Homousie wird hier erst durch eine Entwicklung erreicht. Der Theologe läßt sie beiseite und lehrt die Homousie von Natur aus, indem er, wie gezeigt, die Logik des Ousia-Begriffes mit der *τρόπος ὑπάρξεως*-Lehre verknüpft. Wie aber die Homousie durch *ἐπιστροφή* näher zu verstehen ist, führt Plotin in seiner Tugendlehre vor Augen. Das Ziel des tugendhaften Lebens ist die Angleichung an Gott,<sup>165</sup> denn die Tugend ist die nachahmende Betätigung dessen, was in der oberen Welt ist, ohne Tugend zu sein.<sup>166</sup> Hat die Seele, indem sie über die bloß politischen Tugenden hinaus zur inneren Reinigung gelangt ist,<sup>167</sup> die Angleichung

<sup>161</sup> Vgl. die Abschnitte 26f.33.

<sup>162</sup> Porphyrius, *Πρὸς Γαῦρον* ed. Karl Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἐμβρυα* in: Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften. Philosophische und historische Abhandlungen (Berlin 1895) 33-62.

<sup>163</sup> *Πρὸς Γαῦρον* 6,2 (42,18-24 Kalbfleisch).

<sup>164</sup> *Πρὸς Γαῦρον* 14,3 (54,11 K.): *Πᾶν τὸ γεννῶν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ χεῖρον ἑαυτοῦ πέφυκε γεννᾶν* ebenso sent. 13 (5,10 Lambez); für Plotin s. z. B. enn. V 1,6,37-39.

<sup>165</sup> Plotin, enn. I 2,1,1-4; *ὁμοίωσις πρὸς θεόν*: I 2,3,5f.20f.

<sup>166</sup> Vgl. enn. I 2,1; I 2,3,31: *ἡ δὲ ἀρετὴ φυγῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα*. Nachahmung: I 2,3,22.27f.

<sup>167</sup> Enn. I 2,3,1-10.

an Gott erreicht, dann ist ihr Denken mit dem Nous nicht mehr homonym, sondern der Nous denkt auf eine erste Weise, die Seele auf eine andere.<sup>168</sup> Eine Tätigkeit aber, die nicht homonym ist, ist eine einzige, hat denselben λόγος τῆς οὐσίας und ist nur in ihrem τρόπος verschieden, ist das Selbe in Andersheit.

Eine nicht-homonyme Zweiheit also ist als Homousie zu bestimmen. Auch hier verschärft der Theologe den Homousie-Begriff, indem er im fünften Buch die ὁμοίωσις in Gott abhält und nur für den Menschen gelten läßt,<sup>169</sup> dann allerdings auch nicht mehr von einer Homousie mit Gott spricht. Aber die τρόπος-Struktur der nicht-homonymen Tätigkeit übernimmt er in die Trinitätslehre, indem er alles ausschließt, was mit Entwicklung und Angleichung zu tun hat; die Homousie ist die Form des zeitlos und jenseits von Ähnlichkeit lebenden Einen. Er verbindet nicht nur jene Struktur im Zeugungsbegriff mit seiner τρόπος ὑπάρξεως-Lehre,<sup>170</sup> sondern baut sie in der zweiten Idiomen-Reihe ἐκ—διά—ἐν aus zur Lehre von der dreieinigen Konstitution der einen Tätigkeit.

Bevor ich auf diese zweite Idiomen-Reihe eingehe, soll kurz der Grundsatz aus Abschnitt 11 vom Schluß aus der einen ἐνέργεια auf die eine οὐσία erläutert werden. Eine nicht-homonyme Tätigkeit verlangt nicht nur für ihre logischen Subjekte den gleichen λόγος τῆς οὐσίας, sondern auch für sich selbst, denn sie kann nicht als Ousia neben ihren Subjekten angesetzt, nicht anders definiert werden. Die Ousia kann ihr auch nicht als tote Substanz vorausgehen, weil sie sonst die Negation ihrer eigenen Tätigkeit wäre und damit wieder einen anderen λόγος haben müßte. Die Sphäre, in der sich diese Einheit von Tätigkeit und Ousia ereignet, ist die der ἀσώματα.<sup>171</sup> Für die Erkenntnis bedeutet dies, daß mit dem einen logischen

<sup>168</sup> Enn. I 2,3,25-27: ... τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρῶτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως.

<sup>169</sup> S. o. S. 17f.

<sup>170</sup> Ausdrücklicher geschieht dies bei Apolinarius in der κμ 18, besonders 173,16f Lietzmann. In dem bei Prestige, St. Basil 56-59 als "Eusthathanisches Dokument" und von de Riedmatten, Basile 208-210 veröffentlichten Brief—zur Frage einer apolinareischen Verfasserschaft s. de Riedmatten, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée II, in: JThS 8 (1957) 53-70—wird die τρόπος-Struktur so weit ausgebaut, daß man auf Anhub an Sabellianismus denken kann. Aber tatsächlich bleiben die Idiome in ihrer Identität und werden nur im τρόπος ausgetauscht, während Sabellianismus Identitätswechsel bedeuten würde.

<sup>171</sup> Abschnitt 133 (716,25-27): ἐπὶ ἀπλῆς καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὸν αὐτὸν τῇ οὐσίᾳ λόγον ἐπιδέχεται ἡ ἐνέργεια. Vgl. Abschnitt 29 (680,32f). Die Einheit von ἐνέργεια und οὐσία findet sich z. B. bei Plotin, enn. VI 8,4,26-28.

Subjekt der Tätigkeit oder Ousia auch das andere erkannt ist. Deutlich sagt der Theologe im Abschnitt 9, daß nichts Unkörperliches aus ungleicher Ousia erkannt wird, und in 12, daß was ἑτεροούσιος ist, nicht in einem einzigen Wissensakt erfaßt wird, und es kann, fügt er dort hinzu, es kann auch nicht gleichermaßen beleben.<sup>172</sup> Auch die Tätigkeit selbst, die erkannt wird, ist also für ihre beiden logischen Subjekte dieselbe, und da sie keine neue Ousia neben diesen ist, sondern mit ihnen den gleichen λόγος hat, ist der Nachweis ihrer Gleichheit für die Subjekte zugleich der Nachweis der Homousie. Der Schluß von der ἐνέργεια auf die οὐσία ist keine äußerliche Induktion oder mutmaßende Schlußfolgerung, sondern folgt notwendig aus der Lebendigkeit Gottes, d. h. daraus, daß die Tätigkeit sozusagen die Position der Ousia ist, und aus der τρόπος-Struktur der Homousie. Wenn daher der Nachweis geführt werden kann, daß die Schrift die gleiche Tätigkeit von den logisch verschiedenen Subjekten Vater und Sohn und Pneuma aussagt, ist die Homousie dieser Subjekte bewiesen, worin eben ein großer Teil von adv. Eun. IV-V besteht.

Zur Aufgliederung der nicht-homonymen und damit nicht-synthetisch einen Tätigkeit mehrerer Subjekte wird die τρόπος-Struktur der Homousie, wie sie in der plotinischen ὁμοίωσις-Lehre vorgegeben war, in die idiomatische Präpositionenreihe ἐκ—διὰ—ἐν umgesetzt.<sup>173</sup> Die eine Tätigkeit hat ihren Ursprung aus dem Vater, wird durch den Sohn vollzogen und im Pneuma vollendet, wobei natürlich, wie eben gezeigt, die Drei das Selbst der Tätigkeit sind.

Wie aus Abschnitt 182, aber auch aus 166 eindeutig hervorgeht, ist damit in erster Linie die Schaffenstätigkeit gemeint, δημιουργία genannt oder einfach ἐνέργεια wie beispielsweise in Abschnitt 146 (729,14). Das ἐκ hat für den Theologen eine große Bedeutung und wird deshalb in Abschnitt 5 und 133 eigens thematisiert. Es gilt in einem je verschiedenen Sinn sowohl in der Zeugungs- wie in der Schöpfungslehre. Gott ist dementsprechend sowohl Vater des Einen als auch Grund des Vielen,<sup>174</sup> das ἐκ kann also ein Verhältnis der Homousie wie der Heterousie beinhalten, in der idiomatischen Präpositionenreihe nur letzteres.

<sup>172</sup> Das ὁμοίως in Abschnitt 12 (676,9) meint nicht den τρόπος, sondern die Einheit des Aktes.

<sup>173</sup> Vgl. die Abschnitte 166 und 182.

<sup>174</sup> Vgl. Kommentar zu 5.86.



Das *διὰ* bezeichnet den Sohn als Schöpfer, aber nicht als Mittler oder Werkzeug,<sup>175</sup> wie der Ausdruck *διὰ* nahelegen könnte.<sup>176</sup> Dies würde erstens die Unmittelbarkeit der Schöpfung zu Gott<sup>177</sup> beseitigen und zweitens den Sohn seiner Freiheit<sup>178</sup> und seines Selbstbesitzes<sup>179</sup> berauben, was des weiteren zur Folge hätte, daß das Schaffen nur ein Dienst, nicht die freie Natur des Sohnes wäre. Der Theologe legt großen Wert auf den Begriff des physischen Schaffens; ohne es könnte die Schöpfung selbst nicht physisch sein.<sup>180</sup> Obwohl also die Schöpfung physisch und unmittelbar durch das Gezeugtsein des Sohnes entstand und wohl auch physisch<sup>181</sup> mit Gott im Pneuma verbunden war, wird sie nach Verlust des Pneumas, d. h. für den Menschen nach Verlust der Ebenbildlichkeit, nicht mehr physisch, sondern nur ökonomisch,<sup>182</sup> aber "substantiell"<sup>183</sup> mit Gott wieder verbunden. Die Vollendung der Schöpfung im Pneuma ist dessen Idiom. Es bedeutet, daß die Tätigkeit Gottes im von ihr Bewirkten selbst ankommt, und da Gottes Ousia ihre Tätigkeit ist (und umgekehrt), wohnt Gott im Pneuma in der Schöpfung wie auch die Schöpfung im Pneuma in Gott ist.<sup>184</sup> Das ist der Kern der Pneumatologie, in dem die besonderen, d. h. innerhalb der Drei besonders betonten Bestimmungen des Pneumas enthalten sind, wie Schaffen und Erneuern,<sup>185</sup> zur Hypostase Bringen und Festigen,<sup>186</sup> Erheben des Geschöpfes zur Gottessohnschaft.<sup>187</sup> Die Vollendung beinhaltet selbstverständlich die Gotteserkenntnis, sodaß die triadische Konstitution der Ein-

<sup>175</sup> Ein Grundzug in der Bekämpfung des Eunomius; vgl. besonders die Abschnitte 3.64 und die Tropologie der Hände in 131 sowie 142 und 146.

<sup>176</sup> Für *διὰ* kann gelegentlich auch *ἐκ* stehen: Abschnitt 144 (725,27). Zur Behandlung der Präpositionen in (Didymus) de trinitate s. Kommentar zu 166. Vgl. Anm. 199.

<sup>177</sup> Vgl. die Abschnitte 61-65 mit Kommentar.

<sup>178</sup> Vgl. Abschnitte 94f und 108 (Sohn nicht Zweck der Schöpfung).

<sup>179</sup> Vgl. Abschnitt 71 (besonders 692,1f).

<sup>180</sup> Ausdrücklich in Abschnitt 3.

<sup>181</sup> Das folgere ich daraus, daß die Hauchung zur Schöpfung gehört (s. Abschnitt 146).

<sup>182</sup> Vgl. Abschnitt 78.

<sup>183</sup> Vgl. das οὐσιωδῶς in Abschnitt 128 (713,6).

<sup>184</sup> Vgl. die Abschnitte 162f.166f, besonders die Zeilen 748,27f: ἀ δηλοῖ θεόν τε ἐν τῇ κτίσει καὶ τὴν κτίσιν ἐν θεῷ πνεύματος ὄντα δηλωτικά.

<sup>185</sup> S. Abschnitte 131-135.141f.145f.

<sup>186</sup> Abschnitte 155.165 (745,39).166 (748,17-26).

<sup>187</sup> Abschnitte 141.143.145.

heit der Tätigkeit nicht ohne Wissen der vollendeten Schöpfung geschieht, ein Wissen, das identisch mit der πίστις ist und erst infolgedessen zur diskursiven Gotteswissenschaft gelangt.<sup>188</sup>—Es ist beinahe überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß die Präpositionen-Reihe nicht als Aufeinanderfolge zu verstehen ist. Allein der Zusammenhang mit der τρόπος-Lehre ist Beweis genug. Darüberhinaus betont der Theologe selbst, daß sich die Drei in dem ἐκ—διὰ—ἐν nicht äußerlich werden, sondern sich die Dreiheit in der Dreiheit zeigt, wodurch sich ihre Einheit demonstriert.<sup>189</sup> Die Drei werden in einer einzigen Person<sup>190</sup> erkannt und verkündet; wer von einem der Drei redet, redet auch von den beiden anderen. So wird in Abschnitt 165 die Zeugungsrelation pneumatologisch erweitert, und jene Präpositionenreihe ist nichts anderes als diese Relation für das Wirken Gottes nach außen, für die ἐνέργεια. Die Hervorgänge<sup>191</sup> von Sohn und Pneuma aus Gott sind in einem anderen Sinn präpositional darzustellen: das Aus-Gott-Sein des Sohnes, also die Zeugung, ist keine ἐνέργεια,<sup>192</sup> sondern die Begründung des Gottseins, während ἐνέργεια auf Heterousie zielt; das Aus-Gott-Sein des Pneumas<sup>193</sup> muß analog aufgefaßt werden. Und daß das Pneuma durch den Sohn<sup>194</sup> ist, hat ebenfalls eine andere Bedeutung als das διὰ in jener Reihe: das Pneuma ist selbst vollendet und göttlich, ist, wovon es ist, nämlich Gott. Es ist klar, daß die Präpositionenreihe ἐκ—διὰ—ἐν keine Form innergöttlichen Lebens ist, sondern die Einheit von Schöpfungsaktivität konstituiert, die Wirkung nach außen.<sup>195</sup>

Diese doppelte Lebendigkeit des Einen—die innergöttlichen Hervorgänge einerseits und die triadische Schaffenseinheit anderer-

<sup>188</sup> πίστις als γνώσις begegnet im Abschnitt 10, πίστις als Voraussetzung der Wissenschaft im Abschnitt 151 (Man kann nicht, heißt es dort, untersuchen, was man ablehnt); vgl. Abschnitt 176.

<sup>189</sup> Abschnitt 182 (756,22): ὥστε ἡ δυὰς ἐν δυάδι δεδηλωμένη ἡ καὶ τριάς ἐν τριάδι.

<sup>190</sup> Abschnitt 182 (756,26): ἐν ἐνὶ προσώπῳ ist nicht das πρόσωπον ἐν von 182 (756,9f); vgl. Kommentar zum Abschnitt.

<sup>191</sup> πρόοδος findet sich im Abschnitt 154 (736,8f); vgl. πρόειμι in 155 (737,2f).

<sup>192</sup> Sonst ergäbe sich aus Abschnitt 11 eine Selbstzeugung des Sohnes. Deutlicher Unterschied von ἐνέργημα und γέννημα in 69; vgl. die Abschnitte 76.133.

<sup>193</sup> Vgl. die Abschnitte 153-156.

<sup>194</sup> S. Abschnitt 156 (besonders 737,27) gegen Abschnitt 157. Für διὰ steht nun auch ἀπό (Abschnitt 163 = 744,39) oder sogar ἐξ (143 = 725,7).

<sup>195</sup> Darauf hat auch de Halleux, origines 12 u. a. für Basilius aufmerksam gemacht.

seits—äußert sich für die dialektische Wissenschaft in einer Idiomenkommunikation und in einer Prädikatenkommunikation. Um deren Wesen zu verstehen, muß zuerst die dritte Idiomen-Reihe bekannt gemacht werden. Sie lautet θεός—κύριος—πνεῦμα und wird am ausführlichsten in den Abschnitten 1 und 163 behandelt, des weiteren in 23.25.39.110.112f.114f.119.143.159f.161f.179-182; genaugenommen aber ist das ganze fünfte Buch davon bestimmt. Idiome sind diese Begriffe nicht deshalb, weil sie etwa nur von den Drei der Gottheit ausgesagt werden; sie bleiben homonym, und ihr Vorrang gegenüber dem Vielen wird in den Abschnitten 1.168 und 173 mit dem φύσει—θέσει-Verhältnis gesichert. Sie sind Idiome, weil sie die Dreiheit des ἐκ—διά—ἐν, mit der sie ja, wie ihre Übernahme aus 1 Cor 8,6 zeigt, verbunden sind, gleichsam in diese selbst zurücknehmen und die Drei nun nicht mehr für Anderes, nämlich das, was durch ἐνέργεια ist, eins sind, sondern füreinander. In diesem Sinne geben sie das innere Leben Gottes an, das zugleich das Wirken nach außen ist. Wie bei der Präpositionenreihe ἐκ—διά—ἐν besteht auch hier die Idiomatik in der Einheit, worauf die Dreiheit zu beziehen ist, weil jene in dieser lebt, und die Dreiheit ist nicht in einer Einheit außer sich geeint, sondern in sich, sodaß ein Trithismus ausgeschlossen wird.<sup>196</sup> Ausdruck dafür ist die Gemeinsamkeit der Namen<sup>197</sup> wie auch das ἐν ὄνομα des Einen oder des αὐτός.<sup>198</sup> Dieses αὐτός nun zieht keine Kommunikation, d. h. wechselseitigen Austausch, seiner Idiome ἐκ—διά—ἐν miteinander nach sich,<sup>199</sup> wie es in adv. Eun. IV-V auch keine Kommunikation der Glieder der ersten Reihe ἀγέννητος—γεννητός gibt,<sup>200</sup> denn bei diesen Begriffen handelt es sich, wie gesagt, um τρόπος- oder Modalbegriffe, und Modalbegriffe können nicht in einem erneuten Modus getauscht werden. Was in den Reihen ἐκ—διά—ἐν und ἀγέννητος—γεννητός kommuniziert wird, sind Einheiten, die außer den Idiomen sind; diese Einheiten sind die Prädikate Gottes, die aus den ἐνεργεῖαι folgen, wie Schöpfersein oder

<sup>196</sup> Vgl. Abschnitt 163 (744,42f): Οὐ δὴ τρεῖς θεοὺς οὐδὲ τρεῖς κυρίους οὐδὲ τρία πνεύματα.

<sup>197</sup> S. ebd. 744,44: κοινωνία τῶν ὀνομάτων.

<sup>198</sup> S. Abschnitt 166 (748,7.9): ἐν ὄνομα. In Abschnitt 1 wird das εἷς aus 1 Cor 8,6 und in 166 das αὐτός aus Rom 11,36 hervorgehoben.

<sup>199</sup> Schon sprachlich ist es schwer möglich, von Präpositionen Modalbegriffe zu bilden.

<sup>200</sup> Sie geschieht auch im sog. "Eusthathianischen Dokument" (s. Anm. 170) nicht. ἀγέννητος und γεννητός wären sonst nicht mehr τρόποι ὑπάρξεως, sondern unmittelbare Ousia-Bestimmung.

Gutsein. Die Prädikatenkommunikation ist also der selbstverständliche Ausdruck der triadisch-modalen Konstitution der Einheit eines Prädikates. Nur so ist verstehbar, wie der Theologe von der Dreiheit bzw. Zweiheit das *μόνος* aussagen kann und die Wirkungen der Drei je eine einzige sind. Sie lassen sich nicht wie bei Eunomius, der das Pneuma etwa nur heiligen und lehren, nicht aber schaffen läßt, auf die Personen aufteilen, sondern jeder einzelne Akt ist in seiner Einheit Dreieinheit. Die triadische Konstitution der Aktidentität ist schließlich nichts anderes als das weltschaffende und damit vorweltliche Gespräch Gottes mit seinem Anderen, vom Theologen in Abschnitt 183 ausgeführt.<sup>201</sup>

Bleiben also bei der Prädikatenkommunikation die Idiome für den Verstand gegeneinander fixiert, werden sie in einer Idiomenkommunikation selbst getauscht, und zwar zusätzlich zur Fixierung hinzu; eine Auflösung der Fixierung würde auch den Austausch unmöglich machen und Sabellianismus hervorrufen. Die Begriffe der Fixierung sind *πατήρ* und *υἱός*, die des Austausches *θεός* und *κύριος*; nur *πνεῦμα* wird nicht aufgeteilt. Auch die Idiomenkommunikation erfolgt also in der *τρόπος*-Struktur der Homousie, d. h. in der Zeugungsrelation für Vater und Sohn und der *μετάδοσις* für das Pneuma;<sup>202</sup> Zeugungsrelation und *μετάδοσις* werden gleichermaßen als Bildverhältnis gefaßt.<sup>203</sup> So wird in Abschnitt 163 ausgeführt, daß Gott, weil Vater, auch Herr und Pneuma ist, der Herr, weil Sohn, auch Gott und Pneuma und das Pneuma, weil Mitgeteiltes, auch Gott und Herr.

Der Organismus, in den auch die im Pneuma vollendete Schöpfung in der Form der Vielheit einbezogen ist, ist am einfachsten, wie eben angedeutet, durch den Begriff des Bildes (*εἰκὼν*) repräsentiert. Er ist der entscheidende Akt, in dem die Idiome und Prädikate Gottes auch auf die Schöpfung übergehen. Durch das bildende Bild sind die Bilder im Pneuma, das seinerseits Bild des Sohnes ist,<sup>204</sup> homonym das, was sie schafft und vollendet, nämlich Götter und Söhne. Das innergöttliche Bildsein ist natürlich von Homonymie und Geschaffensein frei und heißt deshalb *εἰκὼν φυσικὴ* oder *εἰκὼν*

<sup>201</sup> Abschnitt 183 schließt an eine Hauptstelle der idiomatischen Präpositionen-Reihe an.

<sup>202</sup> Vgl. die Ausdrücke in Abschnitt 163 (744,38) *γεννήτωρ* (744,40) *μεταδίδεται*.

<sup>203</sup> Das wird deutlich ausgesprochen ebd. (744,37.40).

<sup>204</sup> Vgl. Abschnitt 142 mit Kommentar.

ἀληθής.<sup>205</sup> Seine wichtigsten Merkmale sind erstens, daß ihm kein Bild vorausgeht, auch nicht im Falle des Pneumas, das Bild des Bild seienden Sohnes ist,<sup>206</sup> sodaß es vollkommene und unbeschränkte Tätigkeit ist,<sup>207</sup> und zweitens, daß es eines ist. Die Einheit des aus dem einen Gott Hervorgegangenen mit dem Bildbegriff zu beschreiben, erinnert im übrigen an Platons Timaios: die Einheit der Welt wird aus der Einheit ihres Vorbildes begründet.<sup>208</sup> Dieses Verhältnis nennt Platon μόνωσις und wird von Philon in sein philosophisches Fünf-Punkte-Programm gegen das mythische Bewußtsein übernommen,<sup>209</sup> und spielt eine wichtige Rolle in der spätantiken Soteriologie, sowohl bei Philosophen wie bei Theologen, was hier indessen nicht weiter zu verfolgen ist.

Dieses Grundgerüst der Theologie in *adv. Eun.* IV-V zeichnet sich durch seinen dichten, reziproken Zusammenhang aus. Alles steht in Verbindung mit allem; von jedem Gedanken aus ist jeder Gedanke erreichbar. Ein solches System kann nur durch einfache Erfassung des Mannigfaltigen mit einem einzigen Blick errichtet werden, d. h. durch klare Einsicht in die eine lebende Einheit.

#### 6. Zur Bedeutung der peripatetischen Logik in *adv. Eun.* IV-V

Das vorausgehende Kapitel läßt unschwer erkennen, daß ein verstärktes Eindringen der aristotelischen Logik in die Theologie die Bildungssituation des vierten Jahrhunderts wesentlich bestimmt.

Ermöglicht wurde die verstärkte Rezeption der peripatetischen Logik<sup>210</sup> durch die logischen Arbeiten zur aristotelischen Kategorienschrift der Neuplatoniker. Von Porphyrius ist vollständig erhalten nur die bekannte *isagoge*.<sup>211</sup> Ein großer Kommentar in

<sup>205</sup> Abschnitt 144 (725,25.27); 179 (753,23).

<sup>206</sup> Vgl. Abschnitt 142 (724,39f); 180 (753,24).

<sup>207</sup> Das enthält der Begriff αὐθεντία in Abschnitt 135 (717,22) und 138 (721,1).

<sup>208</sup> Timaios 29b; 30d-31b.

<sup>209</sup> Am Ende von *de op. mundi* (170-172) hat Philon sein philosophisches Anliegen in fünf Punkten zusammengefaßt. Die μόνωσις ist der vierte Punkt (171).

<sup>210</sup> Eine gewisse Übersicht gibt Hadot, Marius Victorinus 193-195; zur Rolle des Aristoteles in der Eunomianischen Kontroverse vgl. Runia, Aristotle 23-26; Elders, Authors 47-52.

<sup>211</sup> Porphyrius, *Isagoge sive quinque voces*, ed. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* = *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV 1 (Berlin 1887) 1-22.

sieben Büchern liegt noch in Auszügen bei Simplicius vor.<sup>212</sup> Ein zweiter kürzerer Kommentar ist zum großen Teil überliefert.<sup>213</sup> Vom Kommentar des Jamblich haben die mitunter umfangreichen Auszüge bei Simplicius überdauert,<sup>214</sup> und der Kommentar des Dexippus ist schätzungsweise etwa zu einem Drittel vorhanden.<sup>215</sup> Für das Verständnis von *adv. Eun.* IV-V ist eine Lektüre dieser Arbeiten, besonders der *isagoge* und des kleinen Kommentars des Porphyrius, nicht nur hilfreich, sondern unumgänglich, die Kategorienschrift selbst natürlich eingeschlossen. Unkenntnis dieser Schriften dürfte es gewesen sein, die zu dem bisherigen Fehlurteil über *adv. Eun.* IV-V maßgebend beigetragen hat.

Die peripatetische Logik macht sich vor allem in zwei Faktoren der theologischen Theorie bemerkbar, in der Wechselbeziehung von *Homousie* und *Homonymie* und in der Anwendung der *ἀντιστροφή* (*conversio*). Definition und Gebrauch der Begriffe *Homousie* und *Homonymie* ergeben sich aus dem Zusammenspiel der ersten und fünften aristotelischen Kategorie. *Homonym* heißen Subjekte, die mit demselben *ὄνομα* bezeichnet, aber mit verschiedenem *λόγος* definiert werden, ein verschiedener *λόγος* bedeutet eine verschiedene *οὐσία*.<sup>216</sup> *Homonymie* ist also bei Subjekten, die *ὁμοούσιος* sind, unmöglich. Sie findet nur dort statt, wo die *οὐσία* des einen Subjektes nicht die des anderen ist, also außerhalb der Einheit der *οὐσία*. Dementsprechend gelten für die Subjekte einer *Homousie* die negativen Aussageregeln für das Verhältnis verschiedener *οὐσiai* zueinander, in erster Linie die Gegensatzlosigkeit einer *οὐσία* und die Unmöglichkeit eines Mehr oder Weniger.<sup>217</sup> Der Theologe geht bei der Benutzung des Kriteriums

<sup>212</sup> Porphyrius, *Πρὸς Γεδάλιον*, in: Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch = *Commentaria in Aristotelem Graeca VIII* (Berlin 1907).

<sup>213</sup> Porphyrius, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. Busse = *Commentaria in Aristotelem Graeca IV 1* (Berlin 1887) 55-142.

<sup>214</sup> Jamblichus, *(In Categorias)*, in: Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. C. Kalbfleisch = *Commentaria in Aristotelem Graeca VIII* (Berlin 1907). Daraus und zusätzlich aus einigen anderen Quellen sind die Fragmente gesammelt von B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice. Testimonia et fragmenta exegetica* (Aarhus 1972) 9-72.

<sup>215</sup> Dexippus, *In Aristotelis Categorias dubitationes et solutiones*, ed. A. Busse = *Commentaria in Aristotelem Graeca IV 2* (Berlin 1888) 1-71.

<sup>216</sup> (Aristoteles) *Kategorien* 1a 1-6.

<sup>217</sup> Gegensatzlosigkeit: (Aristoteles) *Kategorien* 3b 24-32; kein Mehr oder Weniger: 3b 33-4a 9. Entsprechend aus der achten Kategorie (*ποιότης*): 10b 12-15.26-11a 5.

der Gegensatzlosigkeit über die Terminologie der Kategorienschrift selbst hinaus. Von dort konnte er nur das ἕτερος und das ἐναντίον übernommen haben.<sup>218</sup> Ein weiterer Terminus bei ihm lautet ἀντιδιαστολή oder ἀντιδιαστέλλομαι.<sup>219</sup> Er war von Aetius vorgegeben,<sup>220</sup> wird aber auch von Porphyrius gebraucht,<sup>221</sup> bezeichnenderweise in einem Zusammenhang, der für den Theologen wichtig ist: das μόνος, so Porphyrius, kann gleichbedeutend mit εἷς sein, kann aber auch die Entgegensetzung zu einem anderen bezeichnen<sup>222</sup> wie in der aristotelischen Homonymie-Definition die Entgegensetzung von ὄνομα und λόγος.

Der Theologe erklärt in den Abschnitten 113-115 und 119 die biblischen μόνος-Aussagen ebenfalls als Entgegensetzung zu anderem, nun aber nicht mehr, wie Porphyrius zwischen den Definitionen von ὄνομα und λόγος, sondern inhaltlich zwischen dem Einen und den Vielen. Zur Anwendung kommt der Begriff der ἀντιδιαστολή außerdem bei der Klarstellung des Verhältnisses von ἀγέννητος und γεννητός, in dem keine οὐσίαι entgegengesetzt sind.<sup>223</sup> Daß Vater und Sohn einander nicht negieren, ist überhaupt Tenor der Lehre von der göttlichen Homousie. Ihre strenge Wechselbeziehung wird von Porphyrius als Beispiel für das natürliche Zugleichsein (ἅμα τῇ φύσει εἶναι), eine Bestimmung der siebten Kategorie (πρὸς τι), angeführt.<sup>224</sup>

Die zweite hier wichtige Bestimmung der οὐσία ist die Unmöglichkeit der Vergleichbarkeit in einem Mehr oder Weniger mit Subjekten ihrer Gattung<sup>225</sup> oder mit anderen οὐσίαι.<sup>226</sup> Für die Homousie kommt natürlich nur das erste in Betracht. Das Verbot, ein Mehr auszusagen, scheint auf Anhieb dem Größersein des

<sup>218</sup> ἕτερος gilt schon in der Homonymie-Definition für den λόγος τῆς οὐσίας (Kategorien 1a 1f); für adv. Eun. IV-V s. Kommentar zu 5. Zu ἐναντίον s. Kommentar zu 36.

<sup>219</sup> Er begegnet in den Abschnitten 31.34.36.40.55.113.114.

<sup>220</sup> S. o. S. 15.

<sup>221</sup> Porphyrius, in cat. 62,7-16.

<sup>222</sup> Ebd. 62,9: δηλοῦν τὴν πρὸς ἕτερον ἀντιδιαστολήν.

<sup>223</sup> Vgl. die Abschnitte 31.36.40.55.

<sup>224</sup> Porphyrius, in cat. 118,8-16 zu (Aristoteles) Kategorien 7b 15. Vgl. meinen Kommentar zu den Abschnitten 8 und 22 von adv. Eun IV-V.

<sup>225</sup> Wohl zu unterscheiden von dem Mehr-Ousia-Sein der ersten gegenüber der zweiten Ousia: (Aristoteles) Kategorien 3b 33-37.

<sup>226</sup> (Aristoteles) Kategorien 2b 26-28. Gemeint ist hier die Unmöglichkeit synkritischer Vergleichbarkeit, die natürlich diakritischen Vergleich nicht ausschließt; vgl. meinen Kommentar zu Abschnitt 87 von adv. Eun IV-V.

Vaters zu widersprechen (Jo 14,28). Eunomius hat die Konsequenz gezogen und Jo 14,28 als Beleg für die synkritische Unvergleichbarkeit, also für Heterousie von Vater und Sohn gewertet.<sup>227</sup> Der Theologe greift dagegen auf die Unterscheidung von οὐσία und ποιότης zurück: ein Begriff kann als οὐσία (z. B. Gerechtigkeit) und als Eigenschaft (z. B. gerecht) gedacht werden. Ein Mehr und Weniger gibt es jedoch nur für die Eigenschaft;<sup>228</sup> die οὐσία ist sozusagen das Identische, das als Prädikat einer anderen Ousia zur steigerbaren Eigenschaft dieser anderen Ousia wird. So entreißt der Theologe der Ousia des Lichtes die Eigenschaft des Lichtes und gibt diese der göttlichen Ousia, aber nicht auf gleiche Weise, wie er selbst sagt, sondern dem Vater auf eine größere,<sup>229</sup> also nach Bedingungen der τρόπος-Struktur der Homousie.<sup>230</sup>

Hier wird noch einmal klar, was sich bereits im vorausgehenden Kapitel erwiesen hat: ein philosophisch gebildeter, aufmerksamer Leser der Heiligen Schrift sieht sich ohne weiteres imstande, wichtige Aussagen der Schrift mit der Philosophie in seinem Sinn zu verteidigen. Wie das Wissen um die τρόπος-Struktur einer nicht-homonymen Tätigkeit aus Jo 5,19 einen Schriftbeleg für die göttliche Homousie förmlich erzwingt, so kann auch Jo 14,28 mit Hilfe der Philosophie für das nizänische Dogma gewonnen werden. Daß der Theologe besonders die logischen Schriften des Porphyrius studiert hat, hat sich bis hier noch nicht endgültig ergeben, wird sich aber im folgenden erhärten. Dabei darf selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, daß er sich nicht auch aus logischen Schriften anderer Autoren informiert hat, aus denen des Aristoteles selbst, des Alexander von Aphrodisias oder des Dexippus.

Die aristotelischen Kategorien sind keine Letztformen des Bewußtseins; ihre Gesetzmäßigkeit wird mit grundlegenden Formen festgestellt. Eine dieser Formen ist die ἀντιστροφή. Von ihrer mehrfachen Verwendbarkeit ist hier nur von Wichtigkeit, was die Kategorie der Ousia betrifft. Porphyrius bestimmt das ἀντιστρέφειν als einen Vorgang, bei dem die urteilslogischen Positionen des

<sup>227</sup> Ap. 11,9-12.

<sup>228</sup> Stellen s. Anm. 217 und Kommentar zu 25. Vgl. die Abschnitte 24.54.86; das μείζων in 87 muß auf eine nicht genannte ποιότης bezogen werden.

<sup>229</sup> Abschnitt 25: οὐχ ὁμοίως ..., ἀλλὰ μείζονως.

<sup>230</sup> Eine solche Hyperbolik ist Hymnus. Daß sie nur für positive Prädikate und nicht für negative und relative gilt, versteht sich von selbst.—Die Produktion der Eigenschaft aus ihrer Ousia hat Plotin in enn. II 6 behandelt.



Subjektes und des Prädikates ausgetauscht werden können, ohne daß sich die Ousia ändert, von der ausgesagt wird. Die definierenden Bestimmungen (λόγος ὁριστικός) des bezeichnenden Begriffs (ὄνομα) einer Ousia entfalten nur, was dieser enthält, weil sie mit ihm notwendig verbunden sind.<sup>231</sup> Auf diese Weise wird festgestellt, was zur Definition einer Ousia gehört, und was auch zur Definition einer anderen Ousia gehört, wird ausgeschieden.<sup>232</sup> Die Antistrophé ist hier also ein logisches Mittel zur Erkenntnis von οὐσίαι.

Der Theologe hat sich dieses definitorischen Mittels mehrfach bedient, am ausgiebigsten im Abschnitt 57.<sup>233</sup> Dort weist er nach, daß die Agennesie weder Definition (ὅρος) noch Eigentümlichkeit (ἴδιον) Gottes ist, was gleichbedeutend mit dem Nachweis ist, daß die Agennesie kein Begriff der Ousia ist. Um die Umkehrbarkeit von ὅρος- und ἴδιον-Begriffen mit dem Begriff der Ousia, von der sie gelten, vor Augen zu führen, benutzt er zwei typische Beispiele aus der peripatetischen Logik. Das erste, für den ὅρος, gibt den λόγος τῆς οὐσίας von Mensch wieder. Seine Antistrophé demonstriert Porphyrius in cat. 63,21-31. Der Theologe übernimmt die peripatetische Definition von Mensch jedoch nicht dieser Stelle, sondern zieht die vollständigere von 60,17f vor, wo sie ebenso lautet wie in Abschnitt 57 von adv. Eun. IV-V. Die einzelnen Bestimmungen von ἄνθρωπος finden sich in den logischen Schriften natürlich allenthalben, aber in dieser Anordnung bei Porphyrius anscheinend nur in cat. 60,17f. Am nächsten kommt noch seine isagoge 15,4-6, wo die Reihe allerdings mit klassifizierenden Zusätzen unterbrochen ist. Das zweite Beispiel aus der Logik ist das γελαστικόν des Menschen, das als ausschließliche Eigentümlichkeit des Menschen gilt. Von deren Fähigkeit zur Antistrophé mit "Mensch" wird in der isagoge 12,17-22 gehandelt,<sup>234</sup> nirgends aber im Kommentar zu den Kategorien, auch dort nicht, wo der ἴδιον-Begriff erläutert wird.<sup>235</sup> Der Theologe faßt also zusammen,

<sup>231</sup> In cat. 63,20f: ἔστι δὲ ἀντιστρέφειν τὸ ἐξισάζειν καὶ μὴ πλεονάζειν μήτε ἑλλείπειν (bezogen auf ὄνομα und ὅρος); ähnlich ebd. 117,27f. Die notwendige Verbindung von Bestimmung und Begriff wird erläutert ebd. 63,32-64,21: Ζ. 2 ἰσοδυναμεῖ· Ζ. 7 συζύγως.

<sup>232</sup> Beispielartig vorgeführt von Porphyrius, in cat. 63,21-31.

<sup>233</sup> Die Argumentation dieses Abschnittes ist übernommen von Kyrill von Alexandrien, s. Liébaert, doctrine 59.

<sup>234</sup> S. auch isagoge 16,13f; 19,14f; 20,12f.

<sup>235</sup> In cat. 93,31-94,13. In Zeile 9f findet sich dort das γελαστικόν, aber ohne Antistrophé.

was bei Porphyrius noch auf verschiedene Schriften verteilt war, soweit sich dies wegen des unvollständigen Überlieferungszustandes des Kommentars sagen läßt. Gewiß aber darf man aus der sicheren Handhabung der Antistrophé auf ein intensiveres Logik-Studium oder Logik-Verständnis schließen, zumal sie, wie der Kommentar zu erkennen gibt, besonders im vierten Buch immer wieder angewendet wird, nicht zufällig, denn dort geht es größtenteils um das Verhältnis von *ὄνομα* und *οὐσία*, und dieses Verhältnis wird mit der Antistrophé geklärt. Das geschieht kurz und ohne weitere Erklärung am prägnantesten im Abschnitt 30 und nochmals in 44: wenn gezeugt zu sein, lautet der Gedanke, Begriff einer Ousia ist, dann gehören alle Erzeugnisse zu einer Ousia. Denn gezeugt zu sein, so ist weiterzudenken, wäre dann definierende Bestimmung oder Eigentümlichkeit dieser Ousia; und deshalb wäre alles, wovon gezeugt zu sein ausgesagt werden kann, diese Ousia. Die vielen Erzeugnisse würden mit dem einen Erzeugnis kraft der Form des Erzeugnisses eine Homousie bilden wie die vielen Menschen die eine Form des Menschen haben. Aber im Gegensatz zu "Mensch" ist "Erzeugnis" zur Homonymie fähig, wird also von Subjekten ausgesagt, ohne selbst Subjekt zu sein, und Mensch wird nur vom Menschen selbst gesagt, ist Subjekt seiner selbst. So viel zur Antistrophé.<sup>236</sup>

Es bleibt noch übrig, auf ein zweites Porphyrius-Zitat aufmerksam zu machen. Es befindet sich in Abschnitt 40 (684,17f) und verkürzt die *συμβεβηκός*-Definition in der isagoge 13,3-4. Porphyrius seinerseits zitiert verkürzend aus der Topik des Aristoteles.<sup>237</sup>

Daß diese beiden Zitate—Abschnitt 57 (688,27-29) und 40 (684,17f)—tatsächlich aus Schriften des Porphyrius stammen, ist die einfachste Erklärung. Andernfalls müßte jeweils eine gemeinsame Quelle des Theologen und Porphyrius nachgewiesen werden; für das zuerst genannte Zitat wäre noch Gregor von Nyssa zu berücksichtigen, der dieselbe Definition des Menschen anführt,<sup>238</sup> für das andere wäre natürlich des Aristoteles Topik möglich. Aber wegen der übrigen Berührungen mit Porphyrius gehe ich davon aus, daß die Zitate aus dessen Schriften stammen.

<sup>236</sup> Man verwechsle sie nicht mit der Idiomenkommunikation! Sie ist nur ein Definitionsmittel, während jene auch realen Lebensaustausch besagt.

<sup>237</sup> Die Stellen sind ausgeführt in meinem Kommentar zu 40.

<sup>238</sup> Ad Graecos 31,6f Mueller; vgl. c. Eun. I 496 (170,3f Jaeger); II 491 (369,22f Jaeger); ref. confessionis Eunomii 60 (336,16f Jaeger).

# 7. Hinweise zu Übersetzung und Kommentar

Für die Übersetzung wurde der Migne-Text von 1886<sup>239</sup> zugrundegelegt und mithilfe der umfangreichen Handschriften-Kollationen, die mir Herr Hayes in einer Kopie freundlicherweise überlassen hat, vorsichtig verbessert. Diese Korrekturen sind am Anfang des jeweiligen Kommentarabschnittes vermerkt, allerdings ohne daß die Sigeln im einzelnen aufgelistet werden konnten, weil ich die mir fremde Handschrift von Herrn Hayes nicht immer eindeutig lesen konnte. Von den Druckfehlern bei Migne, die gegenüber der Auflage von 1857 häufiger auftreten, wurden dabei nur die heimtückischsten notiert.

Im Jahre 1838 war eine anonyme Übersetzung ins Deutsche erschienen.<sup>240</sup> Vorliegende Arbeit wurde mit dieser verglichen. Obwohl diese Übersetzung mit viel Verstand und, bis auf einige versehentliche Auslassungen, sorgfältig angefertigt und noch gut lesbar ist, scheint sie doch des öfteren von Garniers lateinischer Übersetzung ausgegangen zu sein und nicht vom griechischen Text, zum Beispiel in Abschnitt 163 (744,21), wo das  $\mu\eta\ \beta\iota\alpha\zeta\epsilon\sigma\theta\omega$  lateinisch als *ne dicat verbis in contrarium sensum detortis* interpretiert wird, was beim Anonymus dann als "so verdrehe man die Worte nicht" erscheint.<sup>241</sup> Die Bibelstellen-Belege in der Migne-Edition wurden überprüft und ergänzt, zum Teil mit Hilfe von Dräsekés Edition.<sup>242</sup> Die Angabe "vgl." bezieht sich dabei auf Abweichungen im griechischen Text, die in der Übersetzung nicht immer bemerkbar sind. Um die Textmasse übersichtlicher zu gestalten, habe ich sie in 195 Abschnitte unterteilt, ohne die Gliederung des *textus receptus* anzutasten.<sup>243</sup> Nur den Titel des vierten und des fünften

<sup>239</sup> J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* t. XXIX (Paris 1886) 672-768.

<sup>240</sup> Anonymus, *Sämtliche Schriften des heiligen Basilius des Großen, Erzbischofes von Caesarea in Kappadocien*, in: *Sämtliche Werke der Kirchenväter. Aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt. Zwanzigster Band* (Kempten 1838) 161-240.

<sup>241</sup> Ebd. 220.

<sup>242</sup> Dräseke hat *adv. Eun. IV-V* als *Antirrheticus contra Eunomium* von Apolinarius veröffentlicht (Schriften 205-251). Diese Edition wurde übernommen von Κωνσταντίνος Γ. Μπόνης in der Βιβλιοθήκη Ἑλληνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων· τ. τεσσαρακοστὸς τέταρτος· Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς μέρος β' (Ἀθήναι 1972) 223-261.

<sup>243</sup> Vgl. Anm. 115.

Buches habe ich vereinfacht, da der Original-Titel nicht mehr feststellbar ist, wenn er überhaupt vorlag.<sup>244</sup>

Der Kommentar—die Zeilenangaben beziehen sich auf den griechischen Text—verfolgt hauptsächlich zwei Zielsetzungen: zum einen soll dem Leser der Inhalt der damaligen theologischen Debatte nahegebracht werden. Das war wegen der stark sophistischen Methode, besonders im vierten Buch, nicht immer einfach; ich glaube aber, die Grundlinien unmißverständlich herausgestellt zu haben. Zum anderen soll für die Aufklärung der literarischen Verflechtung mit weiterem anti-eunomianischen und auch anti-markellischen Schrifttum Material bereitgestellt werden. Die gesammelten vergleichbaren Stellen bedeuten vielfach echte Parallelen und lassen deutlich Abhängigkeit erkennen. Welcher Art diese Abhängigkeit genau ist, muß weiteren Untersuchungen aufgegeben werden. Ich jedenfalls habe den Eindruck gewonnen, daß adversus Eunomium IV-V die erste Schrift gegen die Anhomöer ist und für die folgende Auseinandersetzung<sup>245</sup> mit ihnen den entscheidenden Interpretationsansatz geliefert hat.

---

<sup>244</sup> S. Hayes, Tradition 5-24.

<sup>245</sup> Hierzu nur zwei Hinweise: die Bekanntschaft des Ambrosius von Mailand mit den beiden Büchern gegen Eunomius hat Th. Schermann in einer Stellensammlung dokumentiert, in: *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius* (München 1902) 87-92, und die Abhängigkeit des Kyrill von Alexandrien beweist J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951) 57-61.

ÜBERSETZUNG  
UND  
KOMMENTAR



## VIERTES BUCH GEGEN EUNOMIUS

1. 1. Wenn der Sohn von Natur aus (vgl. Gal 4,8) Gott ist, von Natur aus Gott aber auch der Vater, ist der Sohn nicht auf die eine Weise Gott, der Vater auf die andere, sondern auf die gleiche; wenn aber der Sohn nicht von Natur aus Gott ist, wird er wie die fälschlich "so genannten Götter" (1 Cor 8,6) so genannt und ist nicht Gott. Wenn ein einziger Herr (vgl. 1 Cor 8,6) der Sohn von Natur aus ist, Herr aber auch der Vater von Natur aus, dann offensichtlich nicht in einer anderen Natur. Und wenn nun einziger Gott der Vater (vgl. 1 Cor 8,6) genannt wird, Gott aber auch der Sohn, dann nicht in einer anderen Natur, sondern in einer einzigen. Wenn ein einziger Herr von Natur aus ist, obwohl viele der Setzung nach so heißen, und wenn ein einziger Sohn von Natur aus ist, obwohl viele der Setzung nach als Söhne bezeichnet werden, wird das "der Setzung nach" in Nachahmung des "von Natur aus" gesagt; denn der Setzung nach kann nichts gesagt werden, wenn nicht das vorausgeht, was von Natur aus ist. Wenn wir also Söhne Gottes der Setzung nach sind, muß der, der von Natur aus Sohn ist, zuvor dasein. Ferner sind wahre Bezeichnungen Merkmale der Ousia dessen, wovon sie Bezeichnungen sind. Herr aber und Gott sind der Vater und der Sohn auf wahre Weise. Also ist die Ousia dieselbe, wie auch die Bezeichnungen dieselben sind. 672A
2. Wenn der Begriff Einziggeboren nicht von Zeugung abgeleitet wird, sondern wegen der Unvergleichlichkeit gebraucht wird, ist einziggeboren auch der Vater; denn er ist unvergleichlich. Und jedes Geschöpf, das nicht einem anderen ähnlich ist, wäre einziggeboren; es wären also viele einziggeboren und nicht ein einziger, der Sohn Gottes. Wenn aber der Sohn nicht bloß einziggeboren ist, sondern einziggeborener Sohn und vom Vater einziggeboren, ist er Sohn und einziggeboren und nicht einziggeborenes Geschöpf. 673A
3. Wenn der Sohn infolge einer Mitteilung und Erlaubnis des Vaters und nicht von Natur aus Schöpfer ist, ist wohl nichts von ihm Geschaffenes von Natur aus. Denn wie kann das Geschaffene, dessen Schöpfer nicht von Natur aus ist, von Natur aus sein?
4. Wenn Gott wirkt wie kein anderer, wird er auch, wenn er

zeugt, zeugen wie kein anderer; denn unvergleichbar ist Gott in allem mit allem. Das Gemachte ist nicht aus der Ousia des Machenden, aber das Gezeugte ist aus derselben Ousia des Zeugenden; also sind Machen und Zeugen nicht dasselbe.

673B

5. Wenn der Sohn aus Gott ist nicht wie aus einem Vater, sondern wie aus einem Anderen, Gott aber auch für uns Grund des Seins ist—denn aus ihm ist alles (vgl. Rom 11,36 und 1 Cor 8,6)—ist er nicht auf die eine Weise Vater des Sohnes, auf die andere von uns, sondern auf gleiche. Und wie wäre das nicht ungereimt?
6. Wenn Gott nichts ähnlich und gleich ist ausgenommen der Sohn, wird keines der Beispiele ohne Veränderung ausgesagt werden; denn über alles ist Gott. Was in der Gestalt Gottes ist (vgl. Phil 2,6), das ist in der Ousia Gottes. Denn nicht eines ist die Gestalt und anderes die Ousia Gottes, damit er nicht zusammengesetzt ist. Wer also in der Gestalt gleich ist, der ist auch in der Ousia gleich.
7. Wenn der Gezeugte geringer ist als der Zeugende, ist dies kein Vorwurf an den Gezeugten, sondern eine Schwäche des Zeugenden. Denn entweder machte er ihn aus Neid nicht gleich, oder er zeugte ihn aus Unfähigkeit nicht gleich.
8. Wenn der Vater vor dem Sohn war, dann war er überhaupt Vater eines anderen; denn ohne einen Sohn würde er ja nicht Vater genannt werden.
9. Wenn derjenige, der den Sohn der Ousia nach kennt, auch den Vater kennt—denn “wenn ihr mich erkannt hättet”, sagt er, “hättet ihr auch meinen Vater erkannt” (Jo 8,19)—ist der Sohn somit mit dem Vater ὁμοούσιος. Denn nichts Unkörperliches kann aus ungleicher Ousia erkannt werden.
10. Wenn zu glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist, ewiges Leben enthält (vgl. Jo 3,15f; 6,40.47), dann enthält nicht zu glauben notwendig Tod.
11. Wovon die Tätigkeiten dieselben sind, davon ist auch die Ousia eine. Die Tätigkeit aber von Vater und Sohn ist eine, wie die Stelle zeigt: “Machen wir den Menschen” (Gen 1,26), und des weiteren: “Was der Vater macht, das macht ebenso auch der Sohn” (Jo 5,19); also ist auch die Ousia von Vater und Sohn eine.
12. Wenn das Wissen von Vater und Sohn ewiges Leben ist

673C

676A



(vgl. Jo 17,3), muß es notwendig auch von einer einzigen Ousia sein. Denn was ἑτεροούσιος ist, wird nicht durch ein einziges Wissen erfaßt, noch kann es auf gleiche Weise beleben.

13. Wenn der Sohn wahres Bild (vgl. Col 1,15; 2 Cor 4,4) des Vaters ist, jedes Bild aber Bild einer Ousia, einer Gestalt, eines Aussehens oder einer Form und Farbe ist, Gott aber in nichts davon ist, sondern nur in der Ousia, ist der Sohn als Bild der Ousia mit dem Vater ὁμοούσιος.
14. Wenn der Vater in allem mit dem Sohn, in allem aber auch mit der Schöpfung unvergleichbar ist, ist er es nicht auf die eine Weise mit dem Sohn, auf die andere mit der Schöpfung, sondern auf gleiche. Demnach wäre der Sohn nicht nur mit dem Vater unähnlich, sondern sogar mit der Schöpfung ähnlich. Und wie wäre das nicht ungereimt? 676B
15. Wenn sie, indem sie den Sohn Geschöpf nennen, ihn "nicht wie eines von den Geschöpfen" nennen: weshalb denken sie ihn, wenn wir ihn Erzeugnis nennen, wie eines von den Erzeugnissen?
16. Wenn Gott nicht zeugt, damit er keinen Fluß erleide, schafft er auch nicht, damit er nicht ermüde. Wenn er aber leidlos schafft, zeugt er um vieles mehr leidlos.
17. Wenn der Glanz (vgl. Heb 1,3) eines jeden Lichtes zwar aus dem Licht gezeugt wird, aber nicht irgendwann, sondern zeitlos und gleichewig mit jenem—denn es gibt kein Licht ohne Glanz—wird auch der Sohn als Glanz nicht irgendwann sein, sondern gleichewig, da Gott Licht ist, wie David sagt: "In deinem Licht werden wir Licht sehen" (Ps 35,10), und Daniel: "Und das Licht ist mit ihm" (Dan 2,22).
18. Wenn das Erzeugnis ihnen zufolge Ousia ist wie auch das Ungezeugte, der Sohn aber Erzeugnis Gottes ist, dann ist er also auch Ousia Gottes. 676C
19. Wenn Gott durch Willen und nicht von Natur aus den Sohn zeugte, wollte er entweder einmal und war ansonsten unwillig, oder er wollte auch wieder und zeugte auch wieder. Wenn aber sein Wille nicht einer ist, sondern verschieden, ist er nicht mehr einfach und ist nicht Schöpfer eines Einen, sondern wie er will, macht er auch (vgl. Ps 113,11).
20. Wenn Gott nicht zeugt, dann entweder weil er überhaupt nicht kann, oder weil er nicht will. Aber wenn er nicht kann,

ist er dazu, daß er gar nicht kann, geringer als eine zeugerische und vollkommene Natur; wenn er aber, obwohl er konnte, nicht wollte, hielt er, was er von Natur aus hatte, mit dem Willen nieder. Wenn er daher auch noch nicht zeugte, wird er also, sobald er will, zeugen.

21. Wenn der Sohn einmal nicht war, wird eben jener Ausdruck, das "einmal", einerseits nach dem Zeugenden sein, andererseits vor dem Gezeugten. Der Sohn wird also nicht mehr vor allem, ausgenommen dem Vater, sondern sogar nach dem "einmal" gefunden werden. 676D  
677A
  
22. Wir sagen: Weil der Vater immer ist, muß auch der Sohn immer sein. Darauf sagen jene: Nun, da auch der Sohn immer Schöpfer ist, wird auch die Schöpfung immer sein, und so wird auch die Schöpfung gleichewig mit Vater und Sohn sein.—Aber wer vom Schöpfer spricht, redet nicht zugleich auch von der Schöpfung. Das Gebäude ist nämlich nicht zugleich mit dem Erbauer da und das Schiff nicht zugleich mit dem Schiffsbauer. Denn die Schöpfung ist zwar im Schöpfer, aber das Geschaffene ist nach dem Schöpfer. Vom Vater aber kann man nicht reden, wenn der Sohn nicht ist. Und wer vom Vater redet, der redet nicht einfach von einem Vater, sondern von jemandes Vater.
  
23. 2. Gott (Ex 3,15 u. a.), Herr (Ps 82,19 u. a.), Allherrscher (Am 4,13 u. a.), Sabaoth (Is 6,3), seiend (Ex 3,14), Adonai (1 Sam 1,11 u. a.) und Eloï (1 Sam 1,11 u. a.) wird Gott in den Schriften genannt: ungezeugt nirgends. Wenn man aber sogar diesen Namen noch zugibt, wird sowohl das "ungezeugt" als auch die vorigen Namen zu sagen zu den Juden und allen übrigen passen; für die Christen paßt nur das "Vater des Christus" (vgl. z. B. Rom 15,6). Wenn nun das, was allein uns von den übrigen trennt, falsch ist und nicht wahr und Name der Setzung nach, nicht Sache von Natur aus, dann ist unser Glaube falsch und die Hoffnung eitel (vgl. 1 Cor 15,17). Denn wovon der Anfang unzuverlässig ist, davon ist auch das Ende kraftlos. 677B
  
24. Weiterhin fragen sie, ob der Sohn seiend oder nichtseiend gezeugt wurde—eine trübe und hinterlistige Frage von ihnen. Beschämt nämlich, nach den Begriffen "wann" und "in der Zeit" zu fragen, sprechen sie von "seiend". Frage an sie

zurück, ob Gott, Vater seiend, den Sohn gezeugt hat oder nicht Vater seiend. Wenn nämlich Vater seiend, hat er seiend einen Seienden gezeugt; wenn aber nicht seiend, ist er gezeugt und nicht von Natur aus Vater.

677C

Ihre ganze Streiterei schließen die göttlichen Schriften aus, da Moses über den Sohn ausruft: "Der Seiende hat mich gesandt" (Ex 3,14), der Evangelist aber: "Im Anfang war der Logos" (Jo 1,1), und das "war" nicht einmal, sondern viermal. Und wieder andernorts: "Der aus Gott ist" (Jo 8,47) und: "Der im Schoß des Vaters ist" (Jo 1,18), und an anderer Stelle: "Der im Himmel ist" (vgl. Jo 3,13.31), und in der Apokalypse: "Der ist, und der war, und der kommen wird" (Apc 1,8), und Paulus: "Der Abglanz ist der Herrlichkeit" (Heb 1,3) und "Der in der Gestalt Gottes war" (Phil 2,6) und wieder: "Der über allem seiende Gott sei gelobt" (Rom 9,5).

25. Wenn der Sohn wahrer Gott ist und Licht und unwandelbar, gut, heilig und Herr, dies aber auch der Vater ist, ist er (der Vater) es nicht auf gleiche, sondern auf größere Weise (vgl. Jo 14,28), nicht in einem Vorzug der Ousia, sondern in einem Übermaß der Eigenschaft. Denn von der Ousia wird mehr Ousiasein nicht ausgesagt, von der Eigenschaft aber mehr Eigenschaftsein. Von einem Menschen wird mehr Menschsein nicht ausgesagt, von gut aber mehr gutsein und von gerecht mehr gerechtsein.
26. Die Gezeugten haben mit dem Zeugenden dieselbe Natur, auch wenn der Gezeugte auf andere Weise das Sein hat. Denn auch Abel, aus Beischlaf gezeugt, ist kein anderer neben Adam, obwohl Adam nicht gezeugt, sondern geformt wurde.
27. Wenn der Grund größer ist als das Begründete und in der Ousia verschieden, jeder Vater aber Grund und jeder Sohn Begründetes ist, sind die Väter größer als die Söhne und in der Ousia verschieden und nicht von einer einzigen Ousia. Aber das ist nicht wahr.
28. Sie fragen, ob der Vater, als er den Sohn gezeugt hatte, aufhörte, ihn zu zeugen; und wenn sie vernehmen, daß er aufhörte, fahren sie fort: Also fing er auch an zu zeugen. Denn alles, was ein Ende hat, hat auch einen Anfang; also war der Sohn nicht immer.

677D  
680A

Wir werden nun sagen: Wenn das, was aufhört, notwendig auch einen Anfang hat, muß auch das, was einen Anfang hat, aufhören; also werden die Engel und alles Unkörperliche, das einen Anfang des Seins hat, auch ein Ende des Seins haben. Aber das ist ungereimt. Also ist es möglich, daß sowohl das, was zu sein anfing, nicht aufgehört hat, als auch das, was aufhörte, nicht angefangen hat. Andernfalls hat sogar der Sohn selbst, wenn er einen Anfang des Seins hat, ihnen zufolge notwendig auch ein Ende, wollen sie doch, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende habe. Und wie ist das nicht blasphemisch? Und andererseits hat das Vorwissen Gottes, das keinen Anfang hat, ein Ende, nachdem geschehen ist, was es vorherwußte. Deshalb muß das, was ein Ende hat, nicht notwendig auch einen Anfang haben.

680B

29. Das Eine wird beim Unkörperlichen entweder für die Tätigkeit, für den Willen oder für die Ousia gesagt. Hat der Erlöser nun gesagt: "Ich und der Vater sind eins" (Jo 10,30), dann hat er es nach einem von dem soeben Erwähnten gesagt.

Wenn sie es nun der Tätigkeit nach behaupten, müssen sie es auch der Ousia nach behaupten; denn von dem, was ἐτεροούσιος ist, kann es keine gleiche Tätigkeit geben. Wenn sie aber dem Willen nach eins sind, muß nicht nur was der Vater will, ebenfalls der Sohn wollen, sondern auch was der Sohn will, muß ebenfalls der Vater wollen. Sogar der Sohn wird also dem Vater befehlen, was er will, wenn freilich ihm auch befohlen wird. Wenn ihm aber ausschließlich befohlen wird, dient er gezwungen und nicht freiwillig. Wenn sie aber weder in der Tätigkeit noch im Willen eins sind, bleibt für sie (die Gegner) übrig, daß sie es der Ousia nach sind, das heißt daß Vater und Sohn ὁμοούσιος sind.

680C

30. Daß das "Ungezeugt" Bezeichnung eines gewissen Daseins ist und nicht einer Ousia.

680D

1. Wenn das "Ungezeugt" Ousia ist und das "Gezeugt" Ousia, und deswegen Vater und Sohn nicht ὁμοούσιος sind, ist notwendig jedes Erzeugnis von einer einzigen Ousia; ὁμοούσιος sind also die Erzeugnisse mit dem Sohn Gottes. Und wie ist das nicht blasphemisch?

681A

31. Wenn der Ungezeugte eine dem gezeugten Sohn entgegengesetzte Ousia ist, dann ist auch der Ungeschaffene eine der

Schöpfung entgegengesetzte Ousia. Es wird also sowohl eine ungezeugte Ousia als auch eine ungeschaffene geben. Gott ist also zwei Ousiai und nicht eine. Noch dazu wird die ganze Schöpfung eine einzige Ousia sein. Aber das ist falsch; denn zwar ist die Schöpfung eine, aber die Ousiai sind verschiedene. So werden aber auch seine Unwandelbarkeit und seine Anfangslosigkeit und vieles andere Ousiai sein.

32. Wenn jemand, indem er den Vater ungezeugt und den Sohn gezeugt nennt, die Ousiai bezeichnet hat, wie wird jemand, wenn er ihre Daseinsweise nennen will, sie anders als so nennen können? Daseinsweise also ist das Ungezeugt und nicht Begriff einer Ousia.
33. Wenn dasjenige, was das Dasein des Seins verschieden hat, auch die Ousia verschieden hat, sind auch die Menschen nicht ὁμοούσιος. Ein anderes nämlich ist das Dasein des "aus Erde" (1 Cor 15,47) geformten Adam, ein anderes der aus einer Rippe entstandenen Eva, ein anderes des Abel, denn er ist aus dem Beischlaf; ein anderes aber dessen, der aus Maria, der alleinigen Jungfrau ist. Ebenso ist es aber auch bei den Vögeln und Vierfüßern. 681B
34. Wenn der Vater ungezeugt ist, weil er nicht gezeugt wurde, der Sohn aber gezeugt wegen des Gezeugtwerdens, ist der Ungezeugte nach dem Gezeugten. Denn er hatte nicht, woraufhin er ungezeugt genannt werden sollte. Von Seienden nämlich gelten die Entgegensetzungen, nicht von Nichtseienden.
35. Wenn Gott einmal war, aber nicht Vater war, erhielt er, Vater geworden, den Begriff 'Vater' hinzu, sodaß Gott ungezeugt, der Vater aber gezeugt ist; gezeugt also und ungezeugt ist derselbe, da er ja einfach ist.
36. 2. Wenn das Kraftlose Gegenteil des Kräftigen ist und das Unweise des Weisen (vgl. 1 Cor 1,24) und alles Entgegengesetzte einander Gegenteil ist, ist auch das Ungezeugte Gegenteil des Gezeugten. Gegenteil des Sohnes der Ousia nach ist also der Vater, wenn eben das Ungezeugte nicht Daseinsweise, sondern Ousia ist. 681C
37. Wenn der Sohn Geschöpf und nicht Erzeugnis ist und alles Seiende Geschöpf ist, wird der Vater umsonst ungezeugt genannt, weil es überhaupt kein Erzeugnis gibt, auf das hin er ungezeugt heißt. Mit mehr Recht würde er also unge-

schaffen als ungezeugt genannt werden.

38. Wenn das Ungezeugt Name ist, ist es nicht Ousia. Denn die Namen bezeichnen Ousiai, sind nicht selbst Ousia. Wenn aber das Ungezeugt αὐτοουσία ist, sollen sie ihren Namen nennen. Denn nicht aus den Ousiai, sondern aus den Namen und den Wirkungen erkennen wir, und besonders die unkörperlichen Dinge.
39. Wenn das Ungezeugt Name der Ousia Gottes ist, kannte Gott entweder die eigene Ousia und wußte den Namen der Ousia nicht, oder er kannte auch den Namen und täuschte die Hörer. Der Herr sagt nämlich: "Allherrscher ist mein Name" (vgl. Am 9,6). Und von Moses gefragt, was sein Name sei, sagt er: "Ich bin der Seiende" (Ex 3,14), und wiederum: "Der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs: das ist der ewige Name für mich" (vgl. Ex 3,15), und David: "Herr ist der Name für dich" (vgl. Ps 82,19). Den Namen Ungezeugt hat weder er für sich noch jemand der Heiligen gesagt. Wenn er aber weder täuschte noch unwissend war—gottlos ist es ja, etwas dergleichen zu sagen—ist das Ungezeugt nicht sein Name. 684A
40. Das Ungezeugt ist entweder Ousia oder Akzidens—darüber hinaus dürfte es nichts geben—aber Ousia ist es nicht, weil auch das ihm Entgegengesetzte nicht (Ousia ist); denn gezeugt ist der Sohn, nicht sofern er Ousia ist, sondern sofern er gezeugt wurde. Wenn es aber Akzidens ist, gehört es entweder zur Natur oder es kann dasein und nicht dasein. Aber wenn es zur Natur gehört, muß Gott sowohl Ousia als auch Akzidens haben—denn solche Akzidentien sind notwendig an dem, woran sie Akzidentien sind; wenn aber nur möglicherweise, wird er einmal ungezeugt und einmal gezeugt sein. 684B
41. Wenn sie sagen, daß Gott ungezeugt ist, weil er nicht gezeugt wurde, sagen sie nicht, was seine Ousia ist, sondern was sie nicht ist. Keine Ousia aber wird aus dem erkannt, was nicht ist, sondern aus dem, was ist. Und das "Unsterblich" und das "Unvernichtbar" und das "Unwandelbar" zeigen nicht seine Ousia, sondern daß er nicht stirbt und nicht zunichte wird und sich nicht verändert wie die Geschöpfe. Sie sollen also lehren, was Gott ist, nicht, was er nicht ist.
42. Wenn das "Ungezeugt" nicht Name einer Ousia, sondern

αὐτοουσία ist, Ousia aber auch der Sohn ist, ist ungezeugt auch der Sohn, und jede Ousia ist ungezeugt.

43. Wenn das Ungezeugte Ousia Gottes ist, ist auch das Erzeugnis Ousia des Sohnes; das Geschöpf also oder das Machwerk ist nicht seine Ousia. Denn eine und nicht viele Ousiai ist der Sohn. 684C
44. Sagt man "Mensch", "Stein" oder "Holz", gibt man eine bestimmte Ousia an. Sagt man aber "Erzeugnis", gibt man nicht einfach eine Ousia an, weil dann jedes Erzeugnis eine einzige Ousia wäre. Wenn aber das "Erzeugnis" nicht eine bestimmte Ousia bezeichnet, dann selbstverständlich auch nicht das "Ungezeugt".
45. Wenn Gott ungezeugt ist, weil er nicht gezeugt wurde, ist er ebenso auch unvernichtbar, weil er nicht zunichte wird. Wie nun die Unvernichtbarkeit seine Endlosigkeit zeigt, so auch die Ungezeugtheit seine Anfangslosigkeit. Wenn er aber zwar ungezeugt, jedoch nicht unvernichtbar ist, wird er zwar anfangslos sein, aber nicht endlos, was unsinnig ist. Also ist das "Ungezeugt" nicht Ousia, sondern Bezeichnung des Nicht-gezeugt-werdens.
46. Wenn der Vater von Natur aus ungezeugt ist, ist von Natur aus gezeugt auch der Sohn. Wenn er aber von Natur aus Erzeugnis ist, ist er nicht mehr Geschöpf. Ist nun von Natur aus das Erzeugnis, ist notwendig auch der Zeugende; denn ein Erzeugnis ohne einen Zeugenden kann es nicht geben. Sie sollen also den Zeugenden nennen, wenn der Vater nicht gezeugt hat. 684D 685A
47. Wenn Gott der Ousia nach ungezeugt ist und der Sohn der Ousia nach gezeugt und der Paraklet der Ousia nach Geschöpf, enthält das "Vater und Sohn und heiliges Pneuma" (vgl. Mt 28,19) nur Namen ohne Ousiai. Sie sollen also taufen auf den Ungezeugten und den Gezeugten und das Geschöpf. Denn die wirklichen Dinge sind stärker als die Namen, und das Seiende nützt der Wirkung mehr als die Wörter.
48. Wenn der Vater, sagen sie, ungezeugt ist, gezeugt aber der Sohn, sind sie nicht von derselben Ousia. Denn ein Ungezeugter und ein Gezeugter können nicht von einer einzigen Ousia sein. Wir aber sagen nicht, daß dies Ousiai sind, sondern Namen, die das Dasein eines jeden von ihnen anzeigen.

Nichts aber hindert es, daß es von verschiedenen Namen eine einzige Ousia gibt, wie es auch umgekehrt von verschiedenen Ousiai der Schöpfung einen einzigen Namen geben kann.

685B

49. 3. Wenn der Sohn, sagen sie, mit dem Vater ὁμοούσιος ist, der Vater aber ungezeugt, der Sohn gezeugt, dann ist dieselbe Ousia ungezeugt und gezeugt. Aber wir nennen den Sohn nicht einen Teil des Vaters, als ob die Ousia in einen Ungezeugten und Gezeugten geteilt wäre, sondern als Ganzer vom Ganzen ist der Gezeugte aus dem Ungezeugten, zwei Vollkommene und nicht zwei Teile aus irgendeinem Einem.

50. Wenn der Erlöser im Namen des Vaters gekommen ist, wie er selbst sagt: "Ich bin im Namen meines Vaters gekommen" (Jo 5,43), muß alles, was vom Vater gesagt wird, auch vom Sohn gesagt werden. Er wird also auch ungezeugt genannt werden, wenn dies der Name des Vaters ist.

51. Wenn der Name "Ungezeugt" eine Ehrung des Vaters ist, man aber ebenso auch den Sohn ehren muß, entsprechend seinem Wort, das sagt: "Damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren" (Jo 5,23), muß man auch den Sohn ungezeugt nennen, damit eine einzige Ehre von Vater und Sohn bewahrt wird.

685C

52. Wenn der Sohn den Namen des Vaters geoffenbart hat, wie er selbst sagt: "Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart" (Jo 17,6), der eigentliche Name aber seiner Ousia das "Ungezeugt" ist, sollen sie zeigen, wo der Erlöser ihn ungezeugt genannt hat.

53. Wenn Gott größer ist als alles (vgl. Jo 10,29), ist er dann in der Ousia größer oder darin, daß er Grund von allem ist, er selbst aber von niemandem gezeugt wird? Wenn er nämlich größer ist, sofern er Ousia ist, ist jede Ousia größer als alles; ist er aber größer, sofern er ungezeugt ist, sind Ousia und das "Ungezeugt" nicht dasselbe.

54. Wenn die Ungezeugtheit etwas ist, werden auch die Unsterblichkeit, die Endlosigkeit, die Krankheitslosigkeit und die Alterslosigkeit etwas sein. Also wird Gott darin, daß er ungezeugt ist, alles übertreffen, im Anderen aber dasselbe sein wie die Engel, Pneumata und Seelen; diese sind ja auch unsterblich und endlos. Wenn er aber nicht von dem aus übertrifft, was er nicht ist, sondern von dem aus, was er ist—ist

685D

688A



doch auch der Mensch dem unvernünftigen Wesen nicht darin überlegen, daß er nicht unbeseelt und unfähig zur Wahrnehmung ist, denn das ist auch das unvernünftige Wesen, sondern darin, daß er vernünftig ist—so wird auch Gott nicht darin größer sein, daß er ungezeugt ist, sondern daß er Grund von allem ist.

55. Wenn der Ungezeugte dem Gezeugten entgegengesetzt wird, der Ungezeugte aber einfache Ousia ist, wird er auch darin, daß er unwandelbar, unsterblich und gestaltlos ist und in allem dem Gezeugten entgegengesetzt werden. Wenn er nämlich im einen entgegengesetzt wird, im übrigen nicht, ist er zusammengesetzt und nicht einfach.

56. Wenn derjenige, der erkannt hat, daß Gott ungezeugt ist, genau erkannt hat, was denn Gott ist; wenn andererseits nichts größer ist als Gott in seiner eigenen Natur zu erkennen, vielmehr dies das ewige Leben (vgl. Jo 17,3) ist, dann wird derjenige, der uns beigebracht hat, daß Gott ungezeugt ist, für größer befunden werden als das, “was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben” (vgl. 1 Cor 2,9). Es ist ja nicht möglich, als Mensch etwas von jenem zu erkennen, “was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist” (vgl. 1 Cor 2,9). Aber den Namen Ungezeugt haben sicherlich auch die Sünder gehört. Das Größere also hat Gott entweder durch sich selbst oder durch einen anderen den Sündern gelehrt, das Geringere und was nichts für ein ewiges Leben bewirkt, hat er den Gerechten vorbehalten. Und wie ist das nicht ungereimt?

688B

57. Das “Ungezeugt” ist weder Definition noch Eigentümlichkeit Gottes. Denn diese sind gegen das umkehrbar, wovon sie Definition oder Eigentümlichkeit sind. Ein Mensch etwa ist ein vernünftiges, sterbliches, zu Verstand und Wissenschaft fähiges Lebewesen, und wenn etwas ein vernünftiges, sterbliches, zu Verstand und Wissenschaft fähiges Lebewesen ist, ist dies ein Mensch. Eine Eigentümlichkeit aber des Menschen ist die Begabung zu lachen, und wenn etwas lachen kann, ist es ein Mensch. Das “Ungezeugt” aber, wenn man es nur von Gott gesagt sein ließe, so ist nicht zugleich, wenn etwas Gott ist, dies auch ungezeugt. Der Sohn also, obwohl er Gott ist, ist nicht ungezeugt. Weder Definition noch Eigentümlichkeit ist deshalb das “Ungezeugt”, denn es ist nicht umkehrbar.

688C

58. Daß der Sohn kein Geschöpf ist.

1. Wenn der Sohn Geschöpf Gottes ist, jedes Geschöpf aber Sklave des Schöpfers (vgl. Ps 118,91), ist der Christus Sklave und nicht Sohn Gottes. Er nahm also nicht, Herr seiend, Sklavengestalt an (vgl. Phil 2,6f), sondern war bereits Sklave.

59. Das Machwerk hat mit dem Machenden nicht dieselbe Kraft gemeinsam. Nichts Gemeinsames gibt es also von Sohn und Vater, auch nicht die Erschaffung, wenn wirklich Machwerk und nicht Erzeugnis der Sohn ist.

60. Wenn der Sohn Erzeugnis ist, nicht wie eines von den Erzeugnissen, jedes Erzeugnis aber Geschöpf ist, ist der Sohn nicht Geschöpf, weil er auch nicht Erzeugnis wie jene ist. 688D 689A

61. Wenn Gott nicht Geringeres als den einzigen Sohn schaffen konnte, weil es nicht in seiner Natur liegt, wird auch der Sohn nicht Verschiedenes schaffen, sondern nur etwas Einziges.

62. Wenn das Geringere von einem Geringeren geschaffen wird und das Größere von einem Größeren, ist die Schöpfung durch viele geschaffen, weil sie als ganze nicht gleich ist.

63. Wenn Gott von Natur aus schöpferisch ist, wird er es nicht von Einem sein, sondern von Vielem. Denn entweder aus Schwäche schafft er weiteres nicht, oder aus Neid und Mißgunst.

64. Wenn die Kraft des Vaters durch den Sohn geschaffen hat, ist der Vater Schöpfer und nicht der Sohn, wie auch das Werkzeug nicht der Handwerker ist. Zu schaffen, was vom Sohn geschaffen ist, ist also nicht geringer als das Schaffen, das dem Vater zuzuschreiben ist.

65. Wenn Gott sich schämte, die Erschaffung der vorhandenen Schöpfung durch sich selbst zu bewerkstelligen, wird er auch ihren Lobpreis nicht annehmen. Was er nämlich zu schaffen sich schämte, von dem wird er, wenn es geworden ist, nicht wollen, daß es für sein Eigenes gehalten wird. 689B

66. Wenn es dasselbe ist, daß Gott schafft und zeugt, weil er einfach ist, ist es auch dasselbe, daß er rettet und vernichtet, belebt und tötet. Wenn aber das gilt, ist Rettung und Vernichtung, Leben und Tod dasselbe.

67. Wenn Christus Gottes Kraft und Weisheit (vgl. 1 Cor 1,24) ist, dies aber ungeschaffen und gleichewig mit Gott—denn er war nie unweise und kraftlos—ist Christus ungeschaffen

und gleichewig mit Gott. Wenn er aber, sofern er Tätigkeit ist, Kraft und Weisheit Gottes genannt wird, könnten auch wir Kraft und Weisheit des Herrn genannt werden wie er Gottes. Aber das ist ungereimt.

68. Wenn der Sohn nicht ewiger Gott ist, ist er notwendig ein neuer; wenn nicht wahrer, ein falscher; wenn nicht von Natur aus, der Setzung nach. Zu Gottlosen paßt es, neue, falsche und nicht von Natur aus seiende Götter zu verehren. Denn “für dich wird es keinen neuen Gott geben” (Ps 80,10), heißt es, und Paulus sagt: “Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den von Natur aus nicht seierenden Göttern” (Gal 4,8). Entweder sind gottlos, die so Christus verehren, oder er ist von Natur aus und wahrer Gott, und sie sind fromm. 689C
69. Wenn der Sohn Wirkung (ἐνέργημα) ist und nicht Erzeugnis, ist er selbst nicht der Wirkende, allerdings auch nicht das Gewirkte—denn die Wirkung (ἐνέργεια) ist daneben ein anderes—aber auch nicht bestehend; denn keine Wirkung (ἐνέργεια) ist bestehend. Ist er aber das Gewirkte, ist er als Dritter aus dem Vater und nicht unmittelbar. Denn der Wirkende ist zuerst, dann ist die Wirkung (ἐνέργεια) und schließlich das Gewirkte.
70. Wenn der Sohn einziggeboren ist, weil er als Einziger aus dem Einigen gezeugt worden ist, müßte er passender einziggeschaffen heißen, weil er nach Eunomius wahrhaft Geschöpf ist, aber fälschlich Erzeugnis genannt wird.
71. Wenn der Sohn allein Geschöpf des Vaters ist, alle Dinge aber Geschöpf des Sohnes, konnte er, als er sagte: “Alles Meine ist dein” (Jo 17,10), es zurecht sagen; als er aber hinzufügte “und das Deine mein” (Jo 17,10), Eunomius zufolge nicht mehr zurecht; denn er konnte sich nicht selbst gehören. Es wird also klar, daß der Sohn über die Gleichheit und ihre in allem unveränderliche und gleiche Ousia gesprochen hat, nicht über Geschöpfe. 689D 692A
72. 2. Wenn Gott auf gleiche Weise schafft und zeugt, ist Christus auf gleiche Weise sowohl unser Schöpfer als auch unser Vater. Denn er ist Gott und hat die Sohnschaft durch das heilige Pneuma nicht nötig, wie auch wir es nicht nötig haben, durch jemand anderen seine Geschöpfe zu sein. Und doch fehlt vielen Geschöpfen die Natur, das Pneuma der

- Sohnschaft zu erhalten, zum Beispiel den unvernünftigen Wesen und den unbeseelten Dingen.
73. Wenn wir als Geschöpfe durch die Adoption des heiligen Pneumas Söhne werden, sollen sie sagen, durch wen der Sohn, wenn auch er ein Geschöpf ist, zur Sohnschaft des Vaters gelangt ist.
74. Wenn alles, was der Vater hat, auch dem Sohn gehört (vgl. Jo 16,15), der Vater aber, abgerechnet das durch den Sohn Gewordene, nichts hat als, ihnen zufolge, ihn allein, fehlt es dem Vater, sich selbst zu haben, was unmöglich ist. 692B
75. Wenn das Bild völlig gleich ist, wie ja der Sohn Bild (vgl. Col 1,15; 2 Cor 4,4) ist, die Schöpfung aber in nichts mit dem Schöpfer gleich ist, sondern in allem ungleich, kann der Sohn als Bild des Vaters nicht dessen Geschöpf sein.
76. Wenn das Unkörperliche zeugend notwendig wie ein Körper zeugt, wird es auch sehend wie ein Körper sehen und hörend wie ein Körper hören, und jede Tätigkeit wird es wie ein Körper ausüben. Wenn dies aber auf andere Weise geschieht, wird es offensichtlich auch zeugend auf andere Weise zeugen.
77. Was jemand selbst nicht hat, kann er anderen nicht geben. Wenn der Sohn also Geschöpf und Sklave ist, kann er andere nicht frei machen (vgl. Jo 8,36).
78. Das von Natur aus Mittlere von etwas berührt beide Endpunkte. Wenn also Christus von Natur aus Mittler zwischen Gott und uns ist (vgl. 1 Tim 2,5) und nicht ökonomisch, sind Gott und Schöpfung von Natur aus verbunden. 692C
79. Wenn der Sohn dem Vater gleich ist, aber nicht der Ousia nach, bleibt übrig, daß er es entweder der Gestalt nach oder der Tätigkeit nach ist. Aber in der Gestalt ist es unmöglich—denn nichts Unkörperliches ist in einer Gestalt. Wenn er aber der Tätigkeit nach gleich ist, hätte auch er nicht etwas anderes, sondern solches, was er selbst ist, bewirkt, wenn er doch Machwerk des Vaters und nicht Erzeugnis ist. In einem anderen Sinn wurde schon oben gesagt: was der Tätigkeit nach gleich ist, muß auch der Ousia nach gleich sein.
80. 3. Wenn die Werke Gottes im Glauben und nicht im Beweis erfaßt werden, laut David, der sagt: “Und alle seine Werke werden im Glauben erfaßt” (Ps 32,4)—um wieviel mehr 692D

wird die Zeugung des Sohnes aus dem Vater vor den Aionen im Glauben und nicht im Beweis erfaßt?

81. Wenn Gott den Sohn aus dem Nichtseienden machte und der Sohn alles aus dem Nichtseienden, haben sie dieselbe Kraft und Tätigkeit, weil sie, was sie wollen, aus dem Nichtseienden schaffen können, wobei nirgends der Unterschied der geschaffenen Dinge ersichtlich wird. Indessen sind die Schöpfer, obwohl die Schöpfung in vielem auf vielerlei Weise verschieden ist, nicht verschiedene, sondern einer ist der Sohn, "durch den alles geworden ist" (vgl. Jo 1,3; 1 Cor 8,6). 693A

82. Wenn Christus Gottes erstes Machwerk aus dem Nichtseienden ist, und die Arianer, die es glauben, ihn verehren, Job aber den Teufel erstes Machwerk Gottes nennt, wenn er sagt: "Dies ist das erste, Anfang der Bildung des Herrn" (vgl. Job 40,19), verehren sie unbewußt den Teufel und gar nicht den Sohn Gottes. Wenn sie aber sagen werden, daß er vom ersten Machwerk des Sohnes geredet habe, wird das Pneuma, ihnen zufolge, nicht mehr als Machwerk des Herrn befunden werden oder als nach dem Teufel entstanden.

83. Wenn unser Glaube an den Sohn Werk Gottes ist—denn "das", sagt er, "ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat" (Jo 6,29)—kann er selbst nicht Werk Gottes sein. Denn der Glaube an ihn und er selbst sind nicht dasselbe. 693B

84. Über die Stelle: "Wenn ihm alles unterworfen wird, dann wird ihm auch der Sohn selbst unterworfen werden." (1 Cor 15,28)

Wenn der Sohn dem Vater göttlich unterworfen wird, war er von Anfang an unterworfen, seitdem er auch Gott war. Wenn er aber nicht unterworfen war, sondern später unterworfen werden wird, dann menschlich für uns und nicht göttlich für sich selbst.

85. Über die Stelle: "Deshalb hat ihm Gott einen Namen gegeben, der über jeden Namen ist." (vgl. Phil 2,9)

Wenn der Vater dem Sohn, der Gott ist, nach der Menschwerdung wegen des Gehorsams (vgl. Phil 2,8) den Namen über jeden Namen gegeben und jede Zunge ihn als Herrn bekannt hat (vgl. Phil 2,11), hatte er vor der Menschwerdung weder den Namen über jeden Namen noch erhielt er von al-

693C

len das Bekenntnis, Herr zu sein. Er wurde also nach der Menschwerdung größer als er vor der Menschwerdung war, was ungereimt ist. Von solcher Art ist auch die Stelle: "Mir ist alle Macht in den Himmeln und auf der Erde gegeben" (Mt 28,18). Auf die Menschwerdung also und nicht auf die Gottheit muß man dieses beziehen.

86. Über die Stelle: "Mein Vater ist größer als ich." (vgl. Jo 14,28)

Das Größere wird größer genannt entweder in Größe, Zeit, Rang, Kraft oder als Grund. Aber in der Größe kann der Vater nicht größer als der Sohn genannt werden, denn er ist unkörperlich. Aber auch nicht in der Zeit, denn der Sohn ist der Schöpfer der Zeiten. Aber auch nicht im Rang, denn der Sohn wurde nicht, was er einmal nicht war. Selbstverständlich auch nicht in der Kraft, denn "alles, was der Vater macht, das macht auch der Sohn auf gleiche Weise" (vgl. Jo 5,19). Auch nicht als Grund, da (der Vater) größer als er und wir wäre, wenn er ja sein und unser Grund ist. Demnach zeigt das Schriftwort eher eine Ehre des Sohnes gegenüber dem Vater, nicht eine Verringerung dessen, der gesprochen hat.

696A

87. Ferner ist das Größere nicht völlig ἑτεροούσιος. Ein Mensch wird nämlich größer genannt als ein Mensch und ein Pferd größer als ein Pferd. Wenn daher der Vater auch größer genannt wird, ist er gerade nicht von einer anderen Ousia. Vergleichbares wird überhaupt bei dem gesagt, was ὁμοούσιος ist, und nicht bei dem, was ἑτεροούσιος ist. Denn ein Mensch heißt nicht eigentlich größer als ein unvernünftiges Wesen und ein unvernünftiges nicht größer als ein unbeseeltes, sondern ein Mensch größer als ein Mensch und ein unvernünftiges Wesen größer als ein unvernünftiges. Also ist der Vater ὁμοούσιος mit dem Sohn, auch wenn er größer genannt wird.

88. Über die Stelle: "Die Stunde und jenen Tag kennt niemand." (vgl. Mt 24,36)

696B

Wenn der Sohn Schöpfer von allem ist, die Zeit des Gerichtes aber nicht kennt, kennt er nicht, was er schuf. Denn nicht das Gericht, sagte er, kenne er nicht, sondern die Zeit. Und wie ist das nicht ungereimt?

89. Über dieselbe Stelle.

Wenn das Wissen von allem, das der Vater hat, der Sohn nicht hat, log er, als er sagte: “Alles, was der Vater hat, ist mein” (Jo 16,15) und “Wie mich der Vater erkennt, erkenne auch ich ihn” (vgl. Jo 10,15). Wenn aber den Vater zu kennen etwas anderes ist und etwas anderes, was dem Vater gehört zu kennen, den Vater zu kennen aber größer ist als das Seinige zu kennen—sofern jeder selbst größer ist als das Seinige—dann kennt der Sohn das Größere—denn “niemand”, sagt er, “kennt den Vater außer der Sohn” (vgl. Mt 11,27)—das Geringere wußte er nicht, was unmöglich ist.

696C

90. Weil es nun den Menschen nicht zuträglich ist, den Zeitpunkt des Gerichtes zu hören, verschwieg er ihn. Denn die beständige Erwartung erwärmt sie mehr für die Frömmigkeit, aber das Wissen, daß noch viel Zwischenzeit sein werde, hätte sie nachlässiger in der Frömmigkeit gemacht, in der Hoffnung, sich auch später zu ändern und gerettet werden zu können. Denn wie wußte er nicht auch jene Stunde, wenn er alles bis zu jener Stunde hin weiß—er sagte es ja (vgl. Mt 24,4-14)? Grundlos würde aber auch der Apostel sagen: “In dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind” (Col 2,3).

91. Über dieselbe Stelle.

Wenn das heilige Pneuma, das die Tiefen Gottes erforscht (vgl. 1 Cor 2,10), unmöglich etwas von dem, was Gott gehört, nicht weiß, der Sohn aber unwissend ist, wäre ihnen zufolge das heilige Pneuma größer als der Sohn, das sie nicht einmal gleich sein lassen wollen.

696D

697A

92. Über die Stelle: “Vater, wenn möglich, gehe dieser Kelch vorüber.” (vgl. Mt 26,39)

Wenn der Sohn wirklich sagte: “Vater, wenn möglich, gehe dieser Kelch vorüber”, bezichtigte er sich selbst nicht nur der Feigheit und Schwäche, sondern glaubte, daß dem Vater etwas sogar unmöglich sei. Denn das “wenn möglich” war von einem Zweifelnden und nicht von jemandem, der überzeugt ist, daß der Vater ihn retten könne. Wie aber konnte derjenige, der sogar Toten das Leben gibt, nicht weit mehr den Lebenden das Leben erhalten? Weshalb also gab derjenige, der Lazarus und viele Tote erweckte, nicht sich selbst das Leben, sondern erbat vom Vater das Leben und sagte aus Furcht: “Vater, wenn möglich, gehe dieser Kelch

697B

vorüber’’? Und wenn er unfreiwillig starb, erniedrigte er sich nicht mehr und wurde dem Vater gehorsam bis zum Tod (vgl. Phil 2,8); auch gab er sich nicht hin, wie der Apostel sagt: ‘‘Der sich als Lösegeld für unsere Sünden hingegeben hat’’ (vgl. Gal 1,4; 1 Tim 2,6). Wenn aber freiwillig, welchen Sinn hat dann das ‘‘Vater, wenn möglich, gehe dieser Kelch vorüber’’? Auf diejenigen also, die gegen ihn sündigen wollten, damit sie nicht sündigen, und nicht auf ihn ist dies zu beziehen; für sie sagte er auch am Kreuz: ‘‘Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun’’ (vgl. Lc 23,34). Man darf also das ökonomisch Gesagte nicht als unbedingt Gesagtes auffassen.

93. Über die Stelle: ‘‘... und ich durch den Vater lebe.’’ (Jo 6,57)

Wenn der Sohn durch den Vater lebt, lebt er durch einen anderen und nicht durch sich selbst. Wer aber durch einen anderen lebt, kann nicht Selbstleben sein. Denn auch der aus Gnade Heilige ist nicht selbstheilig. Gelogen hat also der Sohn, als er sagte: ‘‘Ich bin das Leben’’ (vgl. Jo 11,25; 14,6) und weiter: ‘‘So belebt auch der Sohn, die er will’’ (Jo 5,21). Auf die Menschwerdung also und nicht auf die Gottheit muß man das Gesagte beziehen.

697C

94. Über die Stelle: ‘‘Auch der Sohn macht nichts von sich aus.’’ (vgl. Jo 5,19)

Wenn das, was einen freien Willen hat, besser ist als das, was einem Willen unterworfen ist, der Mensch einen freien Willen hat, der Sohn Gottes einem Willen unterworfen ist, ist der Mensch besser als der Sohn, was ungereimt ist. Und wenn derjenige, der einem Willen unterworfen ist, den Willen nicht befreien kann—denn was er selbst nicht hat, kann er anderen aus eigenem Entschluß nicht geben—dann kann der Erlöser, da er uns den Willen befreit hat, nicht jemandem im Willen unterworfen sein.

697D

95. Über dieselbe Stelle.

Wenn der Erlöser nichts von sich aus machen konnte, sondern auf Befehl des Vaters, ist er weder gut noch schlecht. Denn von keinem Gewordenen ist er Grund. Und wie ist es nicht ungereimt, daß zwar die Menschen aus eigenem Willen Gutes und Schlechtes vollbringen, der Sohn aber, obwohl er Gott ist, nichts freiwillig vollbringt?

700A



96. Über die Stelle: “Ich bin der Weinstock.” (Jo 15,1)

Wenn, sagen sie, der Erlöser Weinstock ist, wir Reben (vgl. Jo 15,5), der Vater Winzer (vgl. Jo 15,1), die Reben aber mit dem Weinstock naturgleich sind, der Weinstock nicht naturgleich mit dem Winzer, dann ist zwar der Sohn mit uns naturgleich, und wir sind ein Teil von ihm, aber nicht naturgleich ist der Sohn mit dem Vater, sondern in allem verschieden. Zu diesen werden wir sagen: er hat uns nicht die Reben seiner Gottheit, sondern des Fleisches genannt, entsprechend dem Apostel, der sagt: “Denn wir sind der Leib Christi und die Glieder im einzelnen” (vgl. 1 Cor 12,27). Und wieder: “Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?” (1 Cor 6,15) Und an anderer Stelle: “Wie der irdische Mensch, so auch die irdischen Menschen; und wie der himmlische, so auch die himmlischen; und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, werden wir auch das Bild des himmlischen tragen” (1 Cor 15,48f).

700B

97. Wenn “Christus Haupt des Mannes, Christi Haupt Gott ist” (vgl. 1 Cor 11,3), der Mensch aber mit Gott Christus nicht ὁμοούσιος ist—denn er ist nicht Gott—Christus mit Gott ὁμοούσιος ist—denn er ist Gott—dann ist Gott nicht so Haupt Christi wie Christus Haupt des Mannes. Denn die Natur der Schöpfung und die schöpferische Gottheit kommen nicht in ein und demselben überein. Demnach ist der eine als Vater Haupt des Christus, der andere als unser Schöpfer.
98. Wenn der Wille des Vaters darin besteht, daß wir an seinen Sohn glauben—denn “das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe” (vgl. Jo 6,39.40)—dann ist der Sohn nicht aus dem Willen, da sich unser Glaube an ihn entweder mit ihm oder vor ihm findet.

700C

99. Über die Stelle: “Niemand ist gut.” (Mc 10,18)

Wenn der Erlöser nicht gut ist, ist er notwendig schlecht; denn er ist einfach und läßt nichts Mittleres zu. Und wie ist es nicht ungereimt, daß der Schöpfer guter Dinge schlecht ist?

100. Und wenn das Leben ein Gut ist, die Worte des Sohnes aber Leben sind, wie er selbst gesagt hat: “Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Pneuma und Leben” (Jo 6,63), wie dann sagt er, als er vom Pharisäer gehört hatte “Guter

Lehrer'' (Mc 10,17): "Niemand ist gut außer der eine Gott'' (Mc 10,18)? Nicht als er bloß "Guter'' gehört hatte, sondern "Guter Lehrer'', sagte er "Niemand ist gut''. Weil ihn also der Pharisäer versuchte, antwortete er, wie es das Evangelium sagt, oder weil der Pharisäer nicht wußte, daß er guter Gott ist und nicht bloß guter Lehrer.

701A

101. Über die Stelle: "Vater, verherrliche mich." (vgl. Jo 17,5)

Wenn der Sohn, als er vom Vater verherrlicht zu werden bat, göttlich und nicht menschlich bat, erbat er, was er nicht hatte. Und der Evangelist lügt, wenn er sagt: "Wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Jo 1,14), und der Apostel: "... hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1 Cor 2,8), und David: "Und einziehen wird der König der Herrlichkeit" (Ps 23,7). Er bittet also nicht um einen Zuwachs an Herrlichkeit, sondern darum, daß die Offenbarung der Ökonomie eintrete.

102. Über dieselbe Stelle.

Wenn er wirklich die Herrlichkeit, die er vor dem Werden der Welt hatte, vom Vater erbat, erbat er sie, weil er sie verloren hatte. Denn was er hatte, hätte er nicht zu erhalten sich bemüht. Wenn aber dies der Fall ist, hatte er nicht nur die Herrlichkeit verloren, sondern auch die Gottheit; ungetrennt nämlich ist von der Gottheit die Herrlichkeit. Er war daher, Photin zufolge, ein bloßer Mensch. Offenbar hat er also dergleichen hinsichtlich der Ökonomie der Menschheit, nicht hinsichtlich eines Fehlens der Gottheit gesagt.

701B

103. Über die Stelle: "Erstgeborener aller Schöpfung." (Col 1,15)

Wenn der Sohn vor der Schöpfung nicht Erzeugnis ist, sondern Geschöpf, würde er Erstgeschaffener genannt werden und nicht Erstgeborener.

104. Wenn er, weil er Erstgeborener der Schöpfung heißt, Erstgeschaffener ist, müßte er, da er auch "Erstgeborener der Toten" (Apc 1,5; vgl. Col 1,18) heißt, vor den Toten gestorben sein. Wenn er aber Erstgeborener der Toten heißt, weil er der Grund der Auferstehung von den Toten ist, dann heißt er auch Erstgeborener der Schöpfung, weil er der Grund dafür ist, daß er die Schöpfung aus dem Nichtseienden in das Sein führt.

701C

105. Wenn die Benennung Erstgeborener der Schöpfung zeigt, daß er als erster entstanden ist, blieb es der Apostel, als er

sagte: “Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen” (Col 1,16), schuldig zu sagen “Und er entstand vor allem”. Er sagte aber “Und er ist vor allem” (Col 1,17) und zeigte damit, daß er immer ist, die Schöpfung dagegen entstanden ist. Denn dieses “ist” stimmt mit dem “Im Anfang war der Logos” (Jo 1,1) überein.

106. Wenn der Sohn, sagen sie, erstgeboren (πρωτότοκος) ist, ist er nicht mehr einziggeboren (μονογενής), sondern es muß noch ein anderer sein, dem gegenüber er erstgeborener genannt wird. Nichtsdestoweniger, du Weiser, heißt auch der allein aus Maria der Jungfrau Geborene ihr Erstgeborener, denn es heißt: “Bis sie ihren erstgeborenen Sohn gebar” (vgl. Mt 1,25; Lc 2,7). Man muß also nicht von einem Erstgeborenen gegenüber einem Bruder reden. Aber man könnte sagen, daß auch von dem vor aller Geburt Erstgeborenen die Rede ist, außerdem von dem Erstgeborenen hinsichtlich derer, die durch die Adoption des heiligen Pneumas (vgl. Rom 8,15) aus Gott gezeugt sind, wie Paulus sagt: “Denn die er im voraus erkannte, bestimmte er auch im voraus zu Gleichförmigen des Bildes seines Sohnes, damit er Erstgeborener unter vielen Brüdern sei.” (Rom 8,29) 701D
107. Über die Stelle: “Der Herr erschuf mich.” (Prov 8,22)  
 Wenn der im Fleisch sagt: “Ich bin der Weg” (Jo 14,6), und derselbe: “Niemand kommt zum Vater außer durch mich” (Jo 14,6), dann ist er es auch, der sagt: “Der Herr hat mich als Anfang seiner Wege erschaffen” (Prov 8,22). Es wird aber auch für ein Erzeugnis “Geschöpf” und “Machwerk” gesagt, wie das: “Ich erschuf durch Gott einen Menschen” (vgl. Gen 4,1), und weiter: “Er machte Söhne und Töchter” (vgl. Gen 5,4), und David: “Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott” (Ps 50,12); er erbat natürlich kein anderes, sondern daß das vorhandene gereinigt werde. Auch ist von einer neuen Schöpfung (Gal 6,15) die Rede, nicht als ob es eine andere Schöpfung gäbe, sondern weil die Erleuchteten zu besseren Werken gerüstet werden. 704A
108. Wenn der Vater den Sohn zum Zweck der Werke schuf, erschuf er ihn nicht seinetwegen, sondern wegen der Werke. Was aber wegen eines anderen und nicht wegen seiner selbst entsteht, ist entweder ein Teil dessen, weswegen es entstand, oder geringer als es. Der Erlöser wird also entweder ein Teil 704B

der Schöpfung oder geringer als sie sein. Also muß man es auf seine Menschheit beziehen.

109. Man könnte aber sagen, daß auch Salomon dies über jene Weisheit gesagt hat, an die auch der Apostel denkt, wenn er sagt: "Denn weil nicht in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott erkannte" (1 Cor 1,21). Überdies war derjenige, der es sagte, kein Prophet, sondern ein Spruchdichter. Die Sprüche aber sind Bilder von anderem, sind nicht selbst das Gesagte. 704C
  
110. Wenn es Gott Sohn war, der sagte: "Der Herr erschuf mich", hätte er eher gesagt: "Der Vater erschuf mich". Denn nirgends nannte er ihn seinen Herrn, immer aber Vater. Man muß also das "er zeugte" für Gott Sohn, das "erschuf" für den nehmen, der Knechtsgestalt angenommen hat (vgl. Phil 2,7). Bei all dem reden wir nicht von zwei, von Gott für sich und einem Menschen für sich—denn er war einer—sondern überlegen in bloßen Gedanken die Natur eines jeden. Denn auch Petrus dachte nicht an zwei, als er sagte: "Da nun Christus für uns im Fleisch gelitten hat" (vgl. 1 Petr 4,1).
  
111. Wenn der Sohn, sagen sie, Erzeugnis ist und nicht Machwerk, wieso sagt dann die Schrift: "Sicher erkenne das ganze Haus Israel, daß Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht hat" (Act 2,36)? Man muß nun sagen, daß auch hier von dem die Rede ist, der aus Maria dem Fleisch nach ist, wie doch auch der Engel, der den Hirten die gute Nachricht bringt, sagt: "denn geboren ist euch heute der Erlöser, der ist Christus, der Herr" (Lc 2,11). Denn das "heute" könnte nicht von dem, der vor den Aionen ist, verstanden werden. Deutlicher zeigt es das Folgende, wo Petrus sagt: "diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt" (Act 2,36). 704D
  
112. Wenn der Sohn damals, als er geboren wurde, Weisheit wurde, ist falsch das "Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Cor 1,24). Denn seine Weisheit wurde nicht, sondern war immer. Und wie dies nun von David für den Vater gesagt ist: "Werde mir zum Schützgott" (Ps 30,3) und: "Du wurdest mir zum Heil" (Ps 117,21) und Paulus: "Gott werde wahr, jeder Mensch aber falsch" (Rom 3,4), so auch "wurde" der Herr "für uns Weisheit von Gott und Heiligung und Erlösung" (vgl. 1 Cor 1,30). Wenn also der 705A

Vater, obgleich Beschützer und wahr geworden, kein Machwerk ist, ist auch der Sohn, obgleich Weisheit und Heiligung geworden, kein Machwerk.

113. Wenn "Ein einziger Gott der Vater" wahr ist, ist natürlich auch wahr "Ein einziger Herr Jesus Christus" (1 Cor 8,6) der Erlöser. Ihnen zufolge ist also weder der Erlöser Gott noch der Vater Herr. Und töricht ist die Stelle: "Der Herr sprach zu meinem Herrn" (Ps 109,1), falsch auch "Deshalb salbte dich Gott, dein Gott" (Ps 44,8) und "Der Herr ließ regnen vom Herrn" (vgl. Gen 19,24) und "Gott machte nach dem Bild Gottes" (vgl. Gen 1,27) und "Welchen Gott gibt es neben dem Herrn und welchen Gott außer unserem Gott?" (Ps 17,32), und Johannes: "Gott war der Logos, und der Logos war bei Gott" (vgl. Jo 1,1), und Thomas zum Sohn: "Mein Herr und mein Gott" (Jo 20,28). Auf die Geschöpfe also und die fälschlich und nicht eigentlich so genannten Götter muß man die Entgegensetzungen beziehen, nicht auf den Vater und den Sohn.

114. Über die Stelle: "Damit sie dich, den allein wahren Gott erkennen." (Jo 17,3)

Vom wahren Gott ist in der Entgegensetzung zu den falschen Göttern die Rede; der unvergleichbare ist er, weil er alles in allem übertrifft. Wenn nun Jeremias über den Sohn sagte: "Dieser ist unser Gott, ein anderer wird neben ihm nicht gerechnet werden" (Bar 3,36), nannte er ihn dann größer sogar als den Vater? Daß aber auch der Sohn wahrer Gott ist, sagt Johannes selbst im Brief: "Damit wir den allein wahren Gott erkennen, und wir sind in seinem wahren Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben" (vgl. 1 Jo 5,20). Weder darf man wegen der Stelle "ein anderer wird neben ihm nicht gerechnet werden" den Sohn größer als den Vater denken, noch den Vater als den allein wahren Gott, sondern beides gegen die sogenannten, aber nicht seienden Götter, wie es auch im Deuteronomium heißt: "Der Herr allein führte sie, und kein fremder Gott war mit ihnen" (Dt 32,12).

115. Wenn Gott allein unsichtbar (1 Tim 1,17) und weise (Rom 16,27) ist, ist er nicht zugleich auch ein Gott, der in allem größer als alles ist. Aber der Gott über alles (Rom 9,5; vgl. Eph 4,6) ist notwendig einer, der alles überragt. Als nun

705B

705C

708A

der Apostel den Erlöser “Gott über alles” (Rom 9,5) nannte, nannte er ihn größer sogar als den Vater? Aber das ist ungereimt. Ähnlich muß man also auch dies denken.

116. Der große Gott kann nicht kleiner sein als ein anderer Gott. Der Apostel nun, als er über den Sohn sagte: “Wir erwarten sehnsüchtig die selige Hoffnung und die Erscheinung der Doxa des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus” (vgl. Tit 2,13), hielt er ihn für größer als den Vater? Wir erwarten ja die Erscheinung und Ankunft des Sohnes, nicht des Vaters. Ununterschieden wird dies also über den Vater und den Sohn gesagt und nicht peinlich genau unterschieden.

708B

117. Das “Gott gleich (ἴσα) sein” (Phil 2,6) ist nichts anderes als das “Gott gleich (ἴσον) sein” (vgl. Jo 5,18). Der Sohn nun, der “es nicht für Raub hielt, Gott gleich (ἴσα) zu sein” (Phil 2,6), wie ist er Gott unähnlich und ungleich? Die Juden sind frömmere als Eunomius. Als nämlich der Erlöser sagte, daß er allein Gottes Sohn sei, wie denn der Sohn, wenn er wahrhaft Sohn ist, dem Vater gleich sein muß, wollten sie ihn steinigen, heißt es, “nicht nur, weil er den Sabbat auflöste, sondern auch, weil er Gott seinen eigenen Vater nannte und sich so Gott gleich machte” (Jo 5,18). Dem Vater gleich ist er also nach dem Apostel wie nach dem Ausspruch des Erlösers, auch wenn Eunomius nicht will.

708C

118. Über die Stelle: “Es liegt nicht an mir zu geben, sondern denen es bereitet ist.” (Mt 20,23)

Wenn der Sohn nicht Herr des Gerichtes ist und die einen belohnt, die anderen bestraft, wie konnte er sagen: “Der Vater richtet niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben” (Jo 5,22)? Und anderswo: “Der Sohn des Menschen hat Macht, Sünden auf der Erde zu vergeben” (vgl. Mc 2,10), und wieder: “Mir wurde alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben” (Mt 28,18), zu Petrus aber: “Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben” (vgl. Mt 16,19), zu den Jüngern: “Amen, ich sage euch: ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten” (vgl. Mt 19,28). Die Frage ist also durch die Schriften selbst gelöst, da der Erlöser gesagt hat: “Und dann werde ich jedem nach seiner Tat vergelten” (vgl. Mt 16,27), und an anderer Stelle: “Die Gutes getan haben werden herausgehen zur

709A

Auferstehung des Lebens, die aber Schlechtes getan haben zur Auferstehung des Gerichtes" (Jo 5,29), der Apostel: "Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit jeder durch den Leib empfangen entsprechend dem, was er tat, sei es Gutes oder Schlechtes" (2 Cor 5,10). Es liegt also an denen, die empfangen, sich selbst würdig zu machen für den Sitz zur Rechten und zur Linken des Herrn, nicht an dem, der geben kann (vgl. Mt 20,23), auch wenn das Verlangen ungerecht ist.

119. Über die Stelle: "Welchen Gott gibt es außer dem Herrn und welchen Gott außer unserem Gott?" (Ps 17,32) 709B

Daß die Schriften dieses und diesem Ähnliches nicht gegen den Sohn, sondern gegen die so genannten, aber nicht seierenden Götter gesagt haben, ist zur Genüge nachgewiesen mit Stellen, aus denen wir bewiesen haben, daß der Sohn im Alten und Neuen Testament oft Gott und Herr heißt. David macht es noch deutlicher, wenn er sagt: "Wer ist dir gleich ..." und hinzugefügt hat: "... unter den Göttern, Herr" (vgl. Ps 85,8), und Moses: "Der Herr allein führte sie, und kein fremder Gott war mit ihnen" (Dt 32,12), obwohl der Erlöser mit ihnen war, wie der Apostel sagt: "Sie tranken nämlich aus dem pneumatischen Felsen, der ihnen folgte; der Felsen war Christus" (1 Cor 10,4), und Jeremias: "Die Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, sollen unter dem Himmel vernichtet werden" (vgl. Jer 10,11). 709C

Aber der Sohn gehört nicht zu ihnen; er nämlich ist der Schöpfer von allem. Gegen die Götzenbilder und den Kult der Heiden also richtet sich sowohl das eben Gesagte als auch die Stelle: "Ich bin erster Gott, und ich bin danach, und ausser mir gibt es keinen Gott" (vgl. Is 44,6) und "Vor mir ist kein anderer Gott entstanden, und nach mir wird keiner sein" (vgl. Is 43,10) und "Höre, Israel! Der Herr, dein Gott, ist ein einziger Herr" (vgl. Dt 6,4), und was es dergleichen noch gibt, man darf es nicht gegen den Sohn denken.

## FÜNFTES BUCH GEGEN EUNOMIUS

120. Das Gemeinsame der Schöpfung ist dem heiligen Pneuma nicht gemeinsam, und das Eigentümliche des Pneumas ist der Schöpfung nicht gemeinsam, woraus folgt, daß das Pneuma kein Geschöpf ist. 712A
121. Das dem Vater und dem Sohn Gemeinsame, das ist dem Pneuma gemeinsam. Worin Gott der Vater und der Sohn in der Schrift gekennzeichnet werden, darin wird auch das heilige Pneuma gekennzeichnet, woraus folgt, daß das Pneuma mit dem Vater von derselben Gottheit ist.
122. Was allein dem Vater als Gott und nicht als Vater und dem Sohn als Gott und nicht als Sohn zukommt, das kommt allein dem Pneuma zu, nicht mehr aber auch der Schöpfung, sodaß die der Schöpfung nicht gemeinsamen Namen und Dinge allein der Dreiheit gemeinsam sind, woraus folgt, daß die Dreiheit  $\delta\mu\omega\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  ist.
123. Alles, was geworden ist, ist zu Wandel und Veränderung fähig, nach dem Propheten, der zu Gott sagt: "Der alles macht und es umgestaltet" (vgl. Am 5,8). Aber das Pneuma ist weder zu Wandel noch zu Umgestaltung fähig; also ist das Pneuma kein Geschöpf. 712B
124. Da die Schöpfung in zwei Bereiche geteilt ist, in Körperliches und in Unkörperliches, ist auch der sie betreffende Wandel geteilt. Und zwar nehmen die körperlichen Dinge der Ousia nach den Wandel an, wenn sich die zerstörbare Welt nach der Schrift zu Unzerstörbarkeit verändert, und unsere sterblichen Körper unsterblich werden (vgl. 1 Cor 15,53) oder die noch nicht zerstörten Dinge zerstört werden. Die unkörperlichen und vernünftigen Dinge aber nehmen den Wandel an der Tätigkeit oder dem Wollen nach, entsprechend der Stelle: "Als die Engel sündigten, schonte er sie nicht" (2 Petr 2,4). Wenn also von den gewordenen Dingen die einen in der Ousia, die anderen im Wollen zum Wandel fähig sind, das heilige Pneuma aber weder der Ousia noch der Tätigkeit nach zu Wandel oder Änderung fähig ist, dann ist das Pneuma kein Geschöpf.
125. Jedes Geschöpf ist als geheiligtes heilig; aber das heilige Pneuma gehört nicht zu dem, was geheiligt wird, sondern zu dem, was heiligt. Also ist es kein Geschöpf. 712C



126. Nichts Geschaffenes ist der Ousia nach heilig; denn das der Ousia nach Heilige bedarf keiner Heiligung von außen. Nun bedarf das Gewordene der Heiligung von außen, wenn es würdig geworden ist, die Heiligung zu empfangen; aber das Pneuma bedarf keiner Heiligung, weil es der Ousia nach heilig ist. Also ist es kein Geschöpf.
127. Jedes Geschöpf ist Sklave des Schöpfers, laut des so zu Gott sprechenden Propheten: "Alles ist dein Sklave" (Ps 118,91). Aber was Sklave ist, kann einem anderen keine Freiheit und Sohnschaft gewähren, die es selbst nicht der Ousia nach hat. Aber das Pneuma gewährt Freiheit und Sohnschaft; denn das Pneuma "ruft in unseren Herzen: Abba, Vater! so daß du nicht mehr Sklave bist, sondern Sohn" (Gal 4,6-7). Also ist es kein Geschöpf. 713A
128. Kein Geschöpf ist der vernünftigen Seele so mitteilbar, daß es substantiell in ihr einwohnte. Aber das heilige Pneuma wohnt in ihr ein entsprechend dem, der sagt: "Ein Tempel Gottes sind wir, und das Pneuma Gottes wohnt in uns" (vgl. 1 Cor 3,16). Also ist es kein Geschöpf.
129. Jedes vernünftige Geschöpf ist zu Tugend und Schlechtigkeit fähig. Aber das Pneuma ist zu nichts davon fähig. Also ist das Pneuma kein Geschöpf.
130. Was ein und dieselbe Tätigkeit der heiligen und seligen Dreiheit beweist.
131. Daß das Pneuma Schöpfer ist. 713B
- "Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, das Werk seiner Hände tut die Himmelsfeste kund" (Ps 18,2). Und an anderer Stelle: "Und Werke deiner Hände sind die Himmel" (Ps 101,26). Und welche unkörperlichen Hände der unkörperliche Gott haben kann, die die Himmelsfeste und die Himmel geschaffen haben, verdeutlicht der Prophet selbst, wenn er sagt: "Durch den Logos des Herrn wurden die Himmel befestigt und im Pneuma seines Mundes ihre ganze Kraft" (Ps 32,6). Aber wie es in Gott keinen ausgesprochenen Logos gibt, sondern einen lebenden (vgl. Heb 4,12) und bestehenden und alles tätigenden, so gibt es in Gott kein Pneuma, das ausgegossen wird, keine sich auflösende Luft, sondern heiligende Kraft, seiend, existierend, bestehend. "Deine Hände haben mich gemacht und mich geformt" (Ps 118,73; vgl. Job 10,8). Und diese Aussage hat denselben 713C

Sinn mit der zuvor gemachten. Denn Job sagt: "Göttliches Pneuma ist es, das mich gemacht hat" (Job 33,4). Und die andere Hand erklärend sagt Salomon: "Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du alles in deinem Logos gemacht und durch deine Weisheit den Menschen ausgerüstet hast" (Sap 9,1-2). Christus aber ist "Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Cor 1,24), welche Gottes schöpferische Hand ist nach dem Sinn der Tropologie.

132. Doch auch der Wirksamkeit des Pneumas schreibt die Schrift unsere ganze Natur zu und sagt, daß es die Schöpfung zu Unzerstörbarkeit erneuert: "Du wirst ihr Pneuma wieder wegnehmen, und sie werden vergehen und in ihren Staub zurückkehren. Du wirst dein Pneuma aussenden, und sie werden erschaffen werden, und du wirst das Gesicht der Erde erneuern" (Ps 103,29-30). Selbstverständlich sendet er sich nicht selbst; Sendung aber nennt er den Mitabstieg des Pneumas zu seinem Werk, nicht den Wechsel von einem Ort zum andern. "Denn das Pneuma des Herrn erfüllt den Erdkreis, und was alles zusammenhält, kennt die Stimme" (Sap 1,7).
133. Und der Engel zu Maria: "Pneuma des Herrn wird über dich kommen; deswegen ist auch das Geborene aus heiligem Pneuma" (vgl. Mt 1,20; Lc 1,35). Was aus jemandem ist, ist entweder schöpferisch aus ihm wie "Ein Gott der Vater, aus dem alles ist" (1 Cor 8,6), oder zeugerisch laut der Stelle: "Ich bin aus dem Vater hervorgegangen" (Jo 16,28) und der Stelle: "Aus dem Schoß vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt" (Ps 109,3), nicht daß Gott einen Schoß hätte: sondern weil die echten und nicht falschen Sprößlinge aus dem Schoß der Eltern abzustammen pflegen, sagte Gott von sich selbst, daß er beim Zeugen einen Schoß habe, zur Beschämung der Gottlosen, damit sie, gerade wenn sie an ihre eigene Natur denken, lernen, daß der Sohn echte Frucht des Vaters ist, als ob er aus seinem Schoß wäre.

716A

716B

Was also aus jemandem ist, ist entweder schöpferisch, zeugerisch oder natürlich aus ihm, wie unsere Tätigkeit aus uns, oder wie der Glanz der Sonne aus ihr. Wenn nun der überweltliche Leib Christi aus dem heiligen Pneuma ist, es aber nicht möglich ist, daß er als sein Erzeugnis existiert, denn "das aus dem Fleisch Gezeugte ist Fleisch, und das aus dem Pneuma Gezeugte ist Pneuma" (Jo 3,6); und wenn er aber

andererseits wieder nicht aus ihm als seine Tätigkeit ist, denn bei einer einfachen und unkörperlichen Natur erhält die Tätigkeit dieselbe Definition wie die Ousia; dann bleibt also übrig, daß er aus ihm als sein Geschöpf ist.

134. Aber auch der Finger Gottes, der in Ägypten den Staub in Lebewesen verwandelte (vgl. Ex 8,12-13.15) und so die ursprüngliche Entstehung der Lebewesen aufzeigte, war der Paraklet, das Pneuma der Wahrheit (vgl. Jo 15,26). Denn drei Evangelisten sagen, der Herr habe zu den Juden gesagt: "Wenn ich im Pneuma Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Mt 12,28). Lukas sagt, er habe gesagt: "Wenn ich im Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Himmelreich zu euch gekommen" (vgl. Lc 11,20). Also wurden sowohl die durch Moses in Ägypten geschehenen Zeichen, die ja durch den Finger Gottes geschahen, als auch die unerwarteten Zeichen Gottes mit dem Pneuma vollbracht. Finger Gottes aber heißt das Pneuma bei diesen Zeichen, bei denen von Moses und bei denen vom Herrn, nicht weil die mit Gott seiende Kraft irgendeine geringe ist wie der Finger am Körper. Sondern weil die Gabe der Zeichen und Heilungen eine einzelne unter seinen verteilten Gaben ist, nennt er eine einzelne und nicht alle Gaben des Pneumas Finger. "Denn dem einen wird durch das Pneuma Logos der Weisheit gegeben, einem anderen Logos der Erkenntnis nach demselben Pneuma, einem anderen Gaben der Heilung in demselben Pneuma, einem anderen Prophetie, einem anderen Unterscheidung der Pneumata, einem anderen allerlei Zungenrede, einem anderen Erklärung der Zungenrede. Das alles aber wirkt ein und dasselbe Pneuma, das einem jeden eigens zuteilt, wie es will" (vgl. 1 Cor 12,8-11). Man könnte sagen, daß alles das, und was es sonst noch an Gaben des Pneumas gibt, gewissermaßen seinen Leib ausmacht, jede einzelne der Gaben aber einen Finger.
135. Aber auch diese Nutzenanwendung der Schriftstelle übersieht nicht! Nachdem er gesagt hatte: "Dies alles wirkt das Pneuma, wie es will" (vgl. 1 Cor 12,11), sagte derselbe auch über Gott: "Und es gibt Aufteilungen der Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt" (1 Cor 12,6). Wenn Gott alles wirkt, wie er will, dies alles aber ein und dasselbe Pneuma wirkt, indem es einem jeden eigens zuteilt, wie es

716C

716D

717A

717B

will, wie gibt es da eine Verschiedenheit der Ousia, in der doch eine Selbigkeit der Wirkung erkannt wird? Nach dem gottlosesten Eunomius müssen bei verschiedenen Ousiai auch die Wirkungen verschieden sein. Aber der Erlöser bezeugte dem Pneuma dieselbe Eigengewalt und Macht und sagte: “Das Pneuma weht, wo es will” (Jo 3,8).

136. Über die Vergebung der Sünden.

Gott ist es zueigen, Sünden zu vergeben. Er sagt es selbst: “Ich bin es, der deine Sünden vernichtet” (vgl. Is 43,25) und “Wenn eure Sünden wie Purpur sind, werde ich sie weißen wie Schnee; wenn sie sind wie Scharlach, werde ich sie weisen wie Wolle” (Is 1,18).—Als Gott Jesus, der Sohn Gottes, dem Gelähmten die Sünden vergibt, indem er sagt: “Kind, deine Sünden sind dir vergeben” (Mc 2,5), glaubten die Juden, daß er dabei lästere, weil sie nicht wußten, daß er Gott ist; sie sagen: “Dieser lästert! Niemand kann Sünden vergeben außer Gott allein” (vgl. Mc 2,7).—Der Herr hauchte die heiligen Apostel an und sagte: “Empfangt heiliges Pneuma! Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben” (Jo 20,22f). Wenn nun niemand Sünden vergeben kann, wie es tatsächlich niemand kann außer Gott allein, das heilige Pneuma aber durch die Apostel vergibt, dann ist das heilige Pneuma Gott und gehört mit Vater und Sohn zu derselben Tätigkeit.

717C

720A

137. “Lehrt alle Völker und tauft sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Pneumas” (Mt 28,19). Die gläubig gewordenen und belehrten Völker, sagt er, sollen im Namen der Dreiheit getauft werden.—Petrus aber sagte zu den Juden, die sich über die Tötung Christi einig waren und es nun bereuen: “Ein jeder, Brüder, kehre sich von eurem Übel ab und von dem schlechten Weg und werde getauft auf den Namen des Herrn Jesus” (vgl. Act 2,38), und “er wird gerettet werden” (Mc 16,16), weil der Sohn bei der Wiedergeburt des Taufbades dasselbe wirken kann, was Vater und Pneuma wirken.—Der Herr aber sagte zu den Aposteln, “das Versprechen des Vaters abzuwarten, das ihr vernommen habt. Denn Johannes hat mit Wasser zur Umkehr getauft, ihr werdet in heiligem Pneuma getauft werden” (vgl. Act 1,4-5). Wenn nun das heilige Pneuma in den Aposteln dasselbe wirken kann, was der Name des Vaters

720B

und des Sohnes bei den Gläubigen aus den Heiden wirkt und der Name des Herrn Jesus bei den reuigen Juden—denn es wird wohl niemand behaupten, daß die Apostel weniger an der Gnade des Taufbades teilbekommen haben als die aus den Heiden, weil sie die Gnade im heiligen Pneuma erhalten haben—wie gehört das Pneuma, das auch zu derselben Tätigkeit gehört, nicht mit Vater und Sohn zu derselben Ousia?

138. Daß die Macht von Vater, Sohn und heiligem Pneuma dieselbe ist.

“Reise nach Damaskus, und dort wird dir gesagt werden, daß du mir ein Gefäß der Auserwählung bist” (vgl. Act 22,10; 9,15), sagte der Herr, als er dem Paulus vom Himmel her erschienen war, hatte er ihn doch zum Verkünder des Evangeliums auf dem Erdkreis bestellt. Als er aber in Damaskus ankam, sagte Ananias zu ihm: “Bruder Saul, sei wieder sehend! Der Gott der Väter hat dich vorherbestimmt” (vgl. Act 22,13.14). Und damit man nicht meint, die Rede gehe über Christus, fügt er hinzu: “seinen Willen zu tun und seinen Gerechten, Jesus, zu kennen” (vgl. Act 22,14).—Dieser aber, als er die Berufung und die Vorherbestimmung schriftlich festhielt, sagte: “Paulus, Sklave Jesu Christi, berufener Apostel” (Rom 1,1).—Dann fügt er noch etwas anderes zur Berufung hinzu: “Ausgesondert für das Evangelium Gottes” (Rom 1,1). Daß aber das Pneuma ihn aussonderte, lehrte die Apostelgeschichte, denn es heißt: “Als die Apostel fasteten und beteten, sagte das heilige Pneuma: Sondert mir den Paulus und den Barnabas für das Werk aus, für das ich sie bestimmt habe” (vgl. Act 13,2). Wenn aber der Herr, der Gott der Väter, den auserwählt, den er vorherbestimmte, der Sohn ihn berief, das Pneuma denselben aussondert, indem es die Eigengewalt seiner Natur gebraucht: wie gibt es eine Andersheit der Ousia in der Dreiheit, in der eine Selbigkeit der Tätigkeit gefunden wird?

720C

720D

721A

139. “Meine Worte”, sagt Salomon, “sind von Gott gesprochen” (vgl. Prov 31,1), und Paulus sagte von Christus: “Da ihr einen Beweis verlangt des in mir redenden Christus” (2 Cor 13,3). Um nichts weniger redet auch das Pneuma in Aposteln. “Denn die Apostel”, heißt es, “redeten, wie das Pneuma es ihnen gab, sich auszudrücken” (vgl. Act 2,4).

Und “nicht ihr seid es, die reden”, sagt der Erlöser zu ihnen, “sondern das Pneuma des Vaters, der in den Himmeln ist, ist es, das in euch redet” (vgl. Mt 10,20). Das Pneuma redet aber auch in Propheten: “Wer denn”, sagte Moses, “gibt, daß dieses ganze Volk weissagt, wenn der Herr sein Pneuma über es gibt?” (vgl. Num 11,29) Und der neue Prophet des Neuen Testaments Agabus rief aus und sagte: “Das sagt das heilige Pneuma” (Act 21,11), was gewöhnlich die Propheten des Alten Testaments riefen: “Das sagt Gott der Herr” (vgl. u. a. Am 1,6). Und Paulus faßte dies vom Vater, Sohn und heiligen Pneuma Gesagte zusammen und sagte: “Jede Schrift ist von Gott eingegeben” (2 Tim 3,16). Wenn aber in Aposteln und Propheten das Pneuma redet und jede Schrift von Gott eingegeben ist, dann sagt den Gottlosen: Wie ist das heilige Pneuma nicht Gott, wenn dessen Schrift von Gott eingegeben ist?

721B

140. Daß getrennt von Vater, Sohn und heiligem Pneuma weder Gesicht noch Weissagung geschieht.

Der Prophet Isaias sagte: “Ich sah den Herrn Sabaoth auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen, und Seraphim umstanden ihn im Kreis; sechs Flügel hatte jeder” (vgl. Is 6,1-2). Und nach kurzem sagt er: “Und der Herr sprach zu mir: Geh und sage diesem Volk: Mit Ohren werdet ihr hören und nicht verstehen, und ihr werdet schauen und schauen und nicht sehen. Denn das Herz dieses Volkes ist abgestumpft” (vgl. Is 6,9-10), und so weiter. Was nun diesen ersten Satz und den folgenden der prophetischen Schrift betrifft, so ist es der Vater über allem, der gesehen wurde und dem Propheten die Weissagung gab.—Der Sohn des Donners freilich, der Unerhörtes ausrief und Furchtbareres als Donner sagte, dem nicht etwa der Satz “Der Logos war nicht”, sondern “Der Logos war” (Jo 1,1) zueigen ist, nannte den, der gesehen wurde und dem Propheten die Weissagung gab, Sohn. Er sagt nämlich in seiner eigenen Schrift: “Deshalb konnten die Juden nicht an Jesus glauben, weil Isaias über sie sagte: Geblendet sind ihre Augen und verhärtet ist ihr Herz, damit sie mit Augen nicht sehen und mit dem Herzen nicht verstehen und sich bekehren und ich sie heile. Das sagte Isaias, als er seine Herrlichkeit sah.” (vgl. Jo 12,39-41)—Paulus aber legte dar, daß das Gesicht und die

721C

Weissagung vom Pneuma sei, indem er sagte: “Richtig sagte das heilige Pneuma durch den Propheten Isaias zu eueren Vätern: Mit Ohren werdet ihr hören und nicht verstehen, und ihr werdet schauen und schauen und nicht sehen. Denn das Herz dieses Volkes ist abgestumpft.” (vgl. Act 28,25-27) Der Prophet führt die Person des Vaters ein, an den die Juden glaubten, der Evangelist die des Sohnes, Paulus die des Pneumas; dabei reden sie gemeinsam von einem einzigen Herrn Sabaoth, der gesehen wurde. Getrennt ist bei ihnen die Rede über die Hypostase, während der Gedanke von dem einen Gott ungetrennt in ihnen blieb.

721D

724A

141. Daß am Schöpfer teilhat, was nach seinem Bild ist; dies aber geschieht durch das Pneuma.

Wenn sie, die sich zum eigenen Nachteil Kluges ausdenken, dies verstünden und richtig auffaßten, entfremdeten sie nicht das Pneuma von der Gottheit, damit sie nicht sich selbst von der Gottheit abschneiden, die Welt von Gott entfernen und Gott von der eigenen Schöpfung abhalten. Erbärmlich nämlich ist alles von Gott Gemachte und in seiner geschaffenen Natur der Herrlichkeit des Schöpfers verlustig, wenn es nicht an der Gottheit teilhat. Unwürdig ist es, von Gott zu sagen, daß er die Schöpfung sozusagen als nackte und von ihm selbst verlassene nicht zur Kenntnis nimmt. Aber weder ist die Schöpfung so erbärmlich noch Gott so unvermögend, daß er nicht die heilige Mitteilung bis zu den Geschöpfen aussenden würde. Deshalb wollte er ja gerade den Menschen nach seinem eigenen Bild machen (vgl. Gen 1,26).

724B

142. Das Bild aber, das geschaffen wird, hat, übertragen vom Urbild, die Angleichung vollständig in den Stoff hinein angenommen und teil an dessen Charakter erhalten, der durch den Verstand und die Hand des Künstlers eingedrückt wird. So der Maler, so der Steinmetz, so derjenige, der das goldene und das ehernen Standbild schafft: er nimmt den Stoff, schaut auf das Urbild, nimmt das Bild des Gesehenen auf und prägt es dem Stoff ein. Wenn es aber den Menschen nicht möglich ist, die Stoffe zur Angleichung auszuformen, wenn sie nicht an deren Idee Anteil erhielten: wie könnte das Geschöpf zur Angleichung an Gott aufsteigen, wenn es nicht am göttlichen Charakter Anteil erhielte? Der göttliche Charakter (vgl. Heb

724C

1,3) aber ist nicht wie der menschliche, sondern lebend (vgl. Heb 4,12) und eigentlich seiend, bildmachendes Bild; alles, was an ihm Anteil hat, festigt sich zu einem Bild Gottes. Bild Gottes ist Christus: "Dieser ist", heißt es, "Bild des unsichtbaren Gottes" (Col 1,15); Bild des Sohnes ist das Pneuma, und die an ihm Anteil erhalten sind gleichgestaltige Söhne nach dem Schriftwort: "Die er im voraus erkannte", heißt es, "bestimmte er auch im voraus dazu, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltig zu sein, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei" (vgl. Rom 8,29).

143. Daß das heilige Pneuma nicht Besitz Gottes ist und nicht Geschöpf. 725A

Wie also wird das Pneuma mit deinem Pneuma bezeugen, nach dem Apostel, daß du ein Sohn Gottes bist (vgl. Rom 8,16), wenn es selbst der Herrlichkeit des Sohnes fremd ist? Wie wird es in dir rufen "Abba Vater!" (Rom 8,15; Gal 4,6), wenn es nicht wirklich Mitteilung vom Sohn ist? Nicht sein Besitz, von ihm gesandt, wie das menschliche Pneuma oder das Pneuma des Windes, was gewöhnlich diejenigen sagen, die das Pneuma von der Gottheit trennen, sondern Gottes und des Sohnes ewiges Pneuma, das in göttlicher Herrlichkeit ist und erkannt wird. Denn dein Pneuma ist nicht Christus, und das Pneuma des Windes ist nicht Herr, auch nicht das unreine Pneuma (vgl. z. B. Mt 12,43)—weil sogar das einige anzuführen wagten. Das heilige Pneuma aber wird Christus und Herr genannt, da der Apostel sagt, wie wir soeben erwähnt haben: "Wenn jemand das Pneuma Christi nicht hat, ist dieser nicht sein; wenn aber Christus in euch ist ..." (Rom 8,9-10), womit er zeigt, daß die Einwohnung des Pneumas die Einwohnung Christi ist. Er sagt aber weiterhin: "Der Herr ist das Pneuma; wo das Pneuma des Herrn ist, ist Freiheit" (2 Cor 3,17). Daher ist des Herrn Pneuma Herr. Es ist also nicht Besitz oder Geschöpf des Herrn, sondern Bild, wie zuvor gesagt.

725B

144. Daß das Pneuma wahres und natürliches Bild Gottes und des Herrn ist.

Und wahres Bild, nicht aus göttlichem Bild wie wir! Denn dadurch ist es bildend und wird nicht gebildet.

Und die Salbe wird nicht gesalbt. Salbe ist aber das Pneuma für uns, wie Johannes sagt (vgl. 1 Jo 2,20.27). Und was

725C



sage ich: für uns? Bereits auch im Herrn selbst dem Fleische nach: “Jesus von Nazareth”, heißt es, “wie Gott ihn mit heiligem Pneuma und Kraft gesalbt hat” (Act 10,38). Christus (Gesalbter) ist er also durch das Pneuma und die Salbung im Pneuma. Offenbar geschieht die Salbung des Herrn nicht durch einen der Gottheit Fremden, auch nicht der Name ‘Christus’ und die nach ihm benannten Christen. Man müßte wahrhaftig jammern, wenn selbst der Name unseres Heiles von einem Geschöpf herrührt und von einem Geschöpf abgeleitet wird, und wenn wir durch einen Sklaven die Sohnschaft haben.

145. Ein Geschöpf heiligt kein Geschöpf, sondern von dem einen Heiligen wird alles geheiligt, der über sich selbst sagt: “Ich heilige mich selbst” (Jo 17,19). Er heiligt aber durch das Pneuma, wie zuvor gezeigt. Das Pneuma ist also kein Ge- 725D  
schöpf, sondern Charakter der Heiligkeit Gottes und Quelle der Heiligung für alle. In der Heiligung des Pneumas wurden wir erwählt, wie der Apostel lehrt (vgl. 2 Thess 2,13; 1 Thess 4,7). Dieses erneuert uns und erweist uns wieder als Bilder Gottes. “Durch das Taufbad der Wiedergeburt und der Erneuerung durch das heilige Pneuma” (Tit 3,5) werden wir Gott zu Söhnen gegeben. Wieder neu ist die Schöpfung, 728A  
wenn sie am Pneuma teilbekommt, dessen beraubt sie gealtert war. Wieder ein Bild Gottes ist der Mensch, der aus der göttlichen Ähnlichkeit gefallen und “neben unverständiges Vieh gerückt und ihm ähnlich geworden war” (vgl. Ps 48,13), ähnlich den unvernünftigen Tieren im Tod. Denn es heißt: “Wie der Tod von diesem, so der Tod von jenem” (Eccl 3,19). “Aber jetzt”, sagt er, “wird der, der Christus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Körper beleben durch sein in euch einwohnendes Pneuma” (vgl. Rom 8,11).

146. Daß das Pneuma eine göttliche Natur ist, welche die Werke Gottes vollendet.

Was offenbar die Schöpfung erneuert und die Zerstörung zu Unzerstörbarkeit verändert, was uns zu einer neuen Schöpfung macht, die in Ewigkeit bleibt, wer wird es vom Schöpfer Gott und Sohn sondern? Wie stellt, was außerhalb der Gottheit ist, der Gottheit Schöpfung wieder her und macht sie neu und unzerstörbar? Welchen anderen hatte Gott

728B

nötig, um seine eigene entronnene Schöpfung wieder aufzunehmen? Es verstumme die gottlose Rede, die einerseits die gealterte und gänzlich zerstörte Schöpfung für ein Werk Gottes ausgibt und andererseits die nicht mehr alternde und nicht mehr zerstört werdende der Erneuerung durch ein Geschöpf überläßt. Das Geschöpf darf nicht über Gott hinaus verherrlicht werden! Es wird aber über Gott hinaus verherrlicht, wenn die durch Tod und Zerstörung aufgelösten Dinge, die Gott durch den Sohn bewirkt hatte, durch ein Geschöpf unsterblich und unzerstörbar werden.

Aber das göttliche Pneuma vollendet immer alle Dinge, die aus Gott durch den Sohn geworden sind, wie bei der neuen Schöpfung, über die gesagt wird: "Wer in Christus ist, ist neue Schöpfung" (2 Cor 5,17), so auch bei der alten zu Anfang. Deshalb heißt es: "Im Logos des Herrn wurden die Himmel befestigt und im Pneuma seines Mundes ihre ganze Kraft" (Ps 32,6). Lebend ist der Logos (vgl. Heb 4,12), in dem die Himmel geworden sind. Dieser eben ist der Gott Logos, über den Johannes ruft: "Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist auch nicht eines geworden" (Jo 1,3). Als Leben wird das belebende Pneuma erwiesen nach dem Schriftwort: Leben ist das Pneuma (vgl. Jo 6,63; Rom 8,10), das die himmlischen Kräfte vollendet. Eben dies wird mit Vater und Sohn verherrlicht. Denn nicht durch das Aussprechen von Wörtern schafft Gott, auch wenn die Worte Gottes auf menschliche Weise ausgesprochene Wörter heißen, und die Himmel werden nicht durch das Ausgießen eines Lufthauches geordnet. Denn das Pneuma, das dem lebenden Logos zum Erschaffen beigesellt ist, ist lebende Kraft und göttliche Natur, die unsagbar aus dem unsagbaren Mund erschienen ist, unsagbar auch durch Einhauchung in den Menschen abgesandt und nach dem körperlich vom Herrn gezeigten Bild aufs neue von ihm durch Einhauchung wiederhergestellt. Denn zur ursprünglichen Neuheit muß die jetzige Erneuerung und Verbindung passen. Er vollendete also die Bildung durch Einhauchung nicht als ein anderer als der, der anfangs eingehaucht hatte, sondern als derselbe, durch den Gott die Einhauchung gegeben hat, damals mit der Seele, jetzt in die Seele. So schafft Gott, nicht durch Bewegung körperlicher Hände, sondern durch die Tätigkeit des lebenden

728C

728D

729A

Logos und die Mitteilung des belebenden Pneumas. Wenn aber alles sowohl anfangs im Pneuma gemacht worden ist als auch wieder im Pneuma erneuert wird, zeigt sich deutlich ein und dieselbe Tätigkeit Gottes durch den Sohn im Pneuma. Und die Dreiheit läßt eine Trennung nicht zu; vielmehr “gibt es”, nach der wahren Lehre des Paulus, “Aufteilungen der Charismen, aber das Pneuma ist dasselbe; und es gibt Aufteilungen der Dienste, und der Herr ist derselbe; und es gibt Aufteilungen der Wirkungen, aber Gott ist derselbe, der alles in allem wirkt” (1 Cor 12,4-6). Und nachdem er alle göttlichen Wirkungen aufgezählt hat, sagt er: “Das alles wirkt ein und dasselbe Pneuma, das einem jeden eigens zuteilt, wie es will” (1 Cor 12,11).

729B

147. Das Pneuma wird, da zusammen mit Gott verherrlicht, nicht als Geschöpf, sondern als von göttlicher Natur erwiesen.

Offenbar verfügt die Schöpfung nicht über die Geschöpfe Gottes und wirkt nicht an ihnen, sondern eine andere ist die Handlung des Schöpfers und eine andere die der Geschöpfe. “Die Engel schauen das Angesicht des Vaters im Himmel” (vgl. Mt 18,10), wie der Erlöser sagt, und das ist ihre große Herrlichkeit und ihre Seligkeit. Sie sind aber Werke Gottes nach der Stelle: “Der seine Engel zu Pneumata macht und seine Diener zu Feuerflammen” (vgl. Ps 103,4). Gott schafft sie, nicht durch sie. Aber er heiligt sie auch und wirkt in ihnen wie in heiligen Menschen. Sie erzählen auch die Dinge Gottes wie Menschen. Deswegen verherrlichen wir auch nicht die Engel zusammen mit Gott sowenig wie Menschen. Wir halten ja die Wohltaten durch sie nicht für ihre eigenen, sondern für die Gottes, der in ihnen wirkt. Das Pneuma dagegen wird mit Gott und Sohn verherrlicht, da doch die göttliche Wirkung durch es vollendet wird. “Denn die Gnade unseres Herrn Jesus Christus”, sagt Paulus, “und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Pneumas mit euch allen” (vgl. 2 Cor 13,13). Und die Hauptsache unserer Erlösung und die vollkommene Überlieferung über die Gottheit zur Heiligung der Getauften ist das Taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas. Daß die heilige Dreiheit für dieselben göttlichen Werke verherrlicht wird, ist ein Zeugnis der einen Gottheit, weil weder der Vater ohne den Sohn noch der Sohn ohne das Pneuma tätig ist.

729C

729D

732A

148. Daß sich das Pneuma so zum Sohn verhält wie der Sohn zum Vater.

Deshalb auch ist der Sohn Logos Gottes, Wort des Sohnes aber das Pneuma. "Denn er trägt alles", heißt es, "im Wort seiner Kraft" (Heb 1,3). Und weil Wort des Sohnes, deshalb auch Gottes: "Das Schwert", heißt es, "des Pneumas, das heißt das Wort Gottes" (Eph 6,17). Logos Gottes aber und lebendes und tätiges Wort (vgl. Heb 4,12)! Denn verfall mir nicht auf die menschlichen Ähnlichkeiten, sondern denke überall das Größere von Gott, indem du zum Beweis der einen Tätigkeit das Beispiel des Logos nimmst: auch deine Vernunft besorgt alles durch Logos.

149. Warum ist das Pneuma nicht auch Sohn des Sohnes?

732B

Nicht weil es nicht aus Gott durch den Sohn wäre, sondern damit die Dreiheit nicht für eine unendliche Menge gehalten und von ihr vermutet wird, sie habe Söhne aus Söhnen wie bei Menschen.

150. Aber du sagst: Wenn Gottes Bild der Sohn, des Sohnes Bild das Pneuma ist, und wenn Gottes Logos der Sohn, Wort des Sohnes das Pneuma ist, warum heißt das Pneuma nicht Sohn des Sohnes? Denn dieses sehr starke Argument hast du für die Gottlosigkeit benutzt. Du verlangst, das Pneuma entweder als Sohn oder als Geschöpf zu denken. Und weil es nicht Sohn heißt, deshalb lästerst du es als Geschöpf, den Grund der Schöpfung, das die Schöpfung heiligt und zu Gott macht, das mit dem Namen des Herrn und Gottes gerühmt wird, das die göttlichen Wirkungen vollendet. Wenn es dir nun der Anrede des Sohnes unwürdig erscheint, als wäre es Sohn und Vater fremd, betrachte, wie es die, die geheiligt werden, zu Söhnen macht. Wenn aber du durch das Pneuma ein Sohn Gottes bist, wie ist das Pneuma der Sohnschaft fremd? Wenn du durch das Pneuma Gott bist, wie ist das Pneuma der Gottheit fremd?

732C

151. Aber du wirst wieder zurückfragen: Warum hat es nicht den Namen des Sohnes erhalten? Auf das Gesagte zu achten hältst du nicht für wichtig, aber für das Nicht-Gesagte verlangst du eine Begründung, wie der Sadduzäer (vgl. Lc 20,27-40), der die Auferstehung nicht annahm, aber die Art der Auferstehung austüftelte und das Gesagte durch das Nicht-Gesagte verwarf. Und wenn wir schweigen, weil wir die Dinge Gottes

nicht austüfteln wollen, meinst du, der Ruhm des heiligen Pneumas sei besiegt, weil für es die Anrede des Sohnes nicht gilt, als ob man von dir nicht dasselbe verlangen könnte: Wenn du nämlich zugibst, daß durch das Pneuma Unzählige setzungsweise zu Söhnen werden, warum wird das Pneuma nicht einmal setzungsweise mit Sohn angeredet, wo es doch hervorragender ist als die in Gnade durch es Adoptierten und deshalb durch die Anrede nicht noch weiter verringert werden durfte? Wir werden uns selbst auch darüber die Antwort soweit möglich geben; für dich freilich wäre zu schweigen angemessen, da du es mit derselben Frage zu tun hast.

732D

733A

152. Wir sagen also, daß die Rede von einem Sohn aus einem Sohn die Dreiheit der Gottheit bei Menschen, die es hören, zur Vermutung einer Menge bringen würde. Man könnte ja leicht meinen, daß, wenn schon ein Sohn aus dem Sohn gezeugt ist, auch aus diesem wieder ein anderer gezeugt worden sein könnte, und wieder ein anderer, und so weiter bis zu einer Menge. Offenbar deshalb verkündete der Apostel klar, daß das Pneuma aus Gott sei, indem er sagte: "Das Pneuma, das aus Gott ist, haben wir empfangen" (vgl. 1 Cor 2,12). Und daß es durch den Sohn erschienen ist, hat er deutlich gemacht, als er es Pneuma des Sohnes gleichwie Gottes nannte und es als Vernunft Christi bezeichnete, gleichwie auch als Pneuma Gottes wie das des Menschen (vgl. 1 Cor 2,11.16). Es aber Sohn des Sohnes zu nennen hütete er sich, damit ein einziger Vater ist, Gott (vgl. 1 Cor 8,6), immer Vater bleibend und ewig seiend, was er ist; ein einziger Sohn, in ewiger Zeugung gezeugt, der anfangslos mit dem Vater zusammen ist, wahrer Sohn Gottes, immer seiend, was er ist, Gott, Logos und Herr; ein einziges aber auch das Pneuma, das heilige, wahrhaft heiliges Pneuma, wie geschrieben ist (vgl. Mt 1,18 u. a.), das zusammen mit Vater und Sohn gerühmt wird, das vom Propheten David offenbar Pneuma des Mundes genannt wird (vgl. Ps 32,6), das wir als Finger Gottes kennenlernen im Evangelium des Herrn, der sagt: "Wenn ich im Finger Gottes die Dämonen austreibe" (Lc 11,20). Das ist gesagt, und es ist gut, wie es ist für diejenigen, die frei von Tüftelei an Gott und Logos und Pneuma glauben, an eine einzige Gottheit, die auch allein anzubeten ist. Und nirgends werde nebenher eine Menge eingeführt,

733B

733C

sondern ein jedes in der Dreiheit werde als Eines erkannt, ein Vater, ein Sohn, ein heiliges Pneuma.

153. Daß das Pneuma, auch ohne Sohn genannt zu werden, offenbar aus Gott da ist; und wie die menschlichen Beispiele der Gottheit angepaßt werden müssen und nicht abgewiesen werden dürfen.

Wir werden doch keinen geringeren Beweis mehr haben wollen für die Erkenntnis, daß das Pneuma aus Gott da ist, wenn wir hören, daß es Pneuma seines Mundes ist (vgl. Ps 32,6). Vielmehr genügt schon dieser Begriff, sein Dasein aus Gott anzuzeigen. Denn auch "Sohn" oder die Zeugung ist keine Eigentümlichkeit der Gottheit, sondern aus menschlicher Ähnlichkeit abgeleitet. Ebenso auch die Bezeichnung des Pneumas. Diese Bezeichnung gebraucht die göttliche Schrift also auch beim göttlichen Pneuma, wobei sie das Aus-Gott auf andere Weise darstellte, weil es eben, wie gesagt, nicht anging, auch dies durch dieselbe Ähnlichkeit darzustellen.

736A

154. Du aber stellst dich gleich den Ungläubigen gegen die göttliche Lehre und bist eifrig bei der Gotteslästerung. Und weil der Hervorgang des Pneumas aus Gott nicht Zeugung heißt, deshalb lehnt du auch den Hervorgang des Pneumas aus dem Mund Gottes ab. Und weil es nicht Sohn genannt wird, deshalb glaubst du auch nicht, daß es ein Pneuma des Mundes Gottes sei, sondern ein Werk der Hände Gottes. Und die menschlichen Beispiele verachtend drehst du die aus ihnen abgeleiteten göttlichen Lehren um, obwohl man die göttlichen Worte mit Furcht hören und alles, was gesagt wird, mit Frömmigkeit auffassen muß und nicht die größten Dummheiten gegen die Frömmigkeit erklügeln darf. Gott zeugt nicht wie ein Mensch; er zeugt aber wahrhaftig. Und er bringt das Erzeugnis aus sich zum Vorschein, einen Logos, keinen menschlichen; er bringt aber den Logos wahrhaftig aus sich zum Vorschein. Er sendet ein Pneuma durch den Mund aus, nicht wie eines, das auf menschliche Weise gesendet wird, weil auch der Mund Gottes kein körperlicher ist; aus ihm aber ist auch das Pneuma und nicht von anderswo her. Gott schafft mit Händen, nicht mit körperlichen; aber er schafft, nicht indem er aus sich die Geschöpfe hervorbringt, sondern indem er sie tätig zum Dasein bringt, wie der mit

736B

Händen schaffende Mensch nicht aus sich selbst das Werk hervortreibt. Verrücke daher nicht die Grenzen der göttlichen Aussagen, indem du sagst, das Pneuma sei Machwerk des Sohnes, und forsche nicht über den Sohn, warum er nicht Pneuma heißt, und über das Pneuma, warum nicht Sohn, und schmähe den Sohn oder das Pneuma nicht als Machwerk.

736C

155. Der Sohn ist Gottes Frucht, Heiliger aus Heiligem, Ewiger aus Ewigem, Gewährer des heiligen Pneumas zur Hypostasierung und Gestaltung der Schöpfung. Wer den Sohn beseitigt, hat den Anfang der gesamten Schöpfung beseitigt. Denn Anfang der Hypostasierung von allem ist der Logos Gottes, durch den alles geworden ist (vgl. Jo 1,3; 1 Cor 8,6). Wer das Pneuma beseitigt, schneidet den Geschöpfen die Vollendung ab. Denn durch Aussendung und Teilgabe des Pneumas wird das Werdende. Nicht in der Zeit geht das aus Gott Hervorgehende hervor, auch wenn es in der Zeit die Erschaffungen vollbringt. Es ist der Logos immer, auch ehe er von Moses als menschlich gesprochener dargestellt wurde, um die durch ihn erfolgende Schöpfung nach einem menschlichen Bild zu erklären (s. Gen 1). Es ist das Pneuma immer, auch ehe es Moses als eingehaucht und mitgeteilt werdend beschrieb, als er mit einem körperlichen Bild die Belebung durch es beschrieb (vgl. Gen 2,7).

737A

156. Wenn man vom Pneuma nicht sagt, daß es aus Gott sei, dann auch nicht vom Logos.

1. Aber du zerschneidest die Symbole der Zugehörigkeit zu Gott und die Erklärungen der göttlichen Verbindung: den Logos, das Pneuma; was dagegen auf die äußere und getrennte Natur verweist, das allein läßt du zu: Tätigkeit der Hand und Verrichten einer Arbeit. Wenn du nämlich nicht glaubst, daß das Pneuma aus dem Mund Gottes hervorgekommen ist, dürftest du es kaum auch vom Logos glauben können. Denn auch David sagte, Logos und Pneuma zusammen rühmend, im Logos des Herrn seien die Himmel befestigt und im Pneuma seines Mundes ihre ganze Kraft (vgl. Ps 32,6). Und Moses, nachdem er dargestellt hatte, daß die Werke im Logos entstehen (s. Gen 1), hat durch die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes die Belebung mit dem Pneuma gezeigt (vgl. Gen 1,27; 2,7). Wie also

737B

könnte das Untrennbare getrennt werden, der Logos Gottes und das Pneuma aus Gott durch den Sohn? Wenn aber das Pneuma nicht geglaubt wird, wird zugleich auch der Logos nicht geglaubt. Höre auf Paulus, der sagt, daß unsere Gestaltung nach Gott im Pneuma vollendet wird: "Wir alle, wenn wir mit enthültem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel schauen, werden zu demselben Bild umgeformt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit wie vom Pneuma des Herrn" (2 Cor 3,18). Durch den Logos also und im Pneuma ist das nach dem Bild gewordene Geschöpf.

737C

157. Aber Gott macht das Pneuma, sagst du, und er macht es durch den Sohn; und das "Alles ist durch ihn geworden" (Jo 1,3) scheint dir das Pneuma mitzuenthalten. Zeigt sich dir also die Dreiheit als Zweiheit? Wenn nämlich das Pneuma mit allem ist, wie ist es mit Vater und Sohn? Wenn das Pneuma aber nicht mit Vater und Sohn ist, wie ist die Dreiheit Dreiheit? Und wie geschieht die Taufe, die das ganze Weltall heiligt, auf die Dreiheit?

158. Aber es werde mit dem Wasser zusammengezählt, sagst du, weil es zur Schöpfung gehöre wie auch das Wasser; denn der Herr sage: "Wenn jemand nicht aus Wasser und Pneuma wiedergeboren wird" (vgl. Jo 3,5). Und das ist noch wenig! Du ordnest das Pneuma, das göttliche, sogar mit dem Feuer der Hölle zusammen, weil Johannes sage: "Er selbst wird euch in heiligem Pneuma und Feuer taufen" (Mt 3,11). Was für ein Übermaß an Gottlosigkeit hat das ermöglicht, wenn du den Wert des Wassers dem Pneuma, dem heiligen, beilegst, weil das Wasser durch die Herabkunft des Pneumas geheiligt wird? Denn dir schien das, was geheiligt wird, mit dem Heiligenden gleich zu sein, und du schreckst nicht vor ihm zurück, das mit Gott Sohn zu derselben Wirkung und Herrlichkeit zusammengezählt wird, und du weist eigenwillig die eine Wirkung und Herrlichkeit zurück. Weil es aber zur Reinigung der Leiber Wasser gebraucht, deshalb glaubtest du, das Pneuma sei gleichen Ranges mit dem Wasser wert. Und die Heilkunst, die Stoffe gebraucht, nennst du nicht den Stoffen gleichwertig, sondern über die Stoffe verfügend; das göttliche Pneuma dagegen, das zur Reinigung vom Schmutz der Sünde Wasser gebraucht, hast du in die Unscheinbarkeit und Niedrigkeit des Wassers hinabgestoßen,

737D

740A

740B



eines Wassers, das sogar Frevlern zum gemeinsamen Gebrauch überlassen ist, eines Wassers, mit dem alle Befleckungen der Körper beseitigt werden. Wenn du aber auch über das Feuer nachdenkst: als was hast du es vorzustellen gewagt? Ich wundere mich über deine Tollheit, wenn du wirklich nicht das Feuer fürchtest. Christus tauft im Pneuma die der Heiligung Würdigen; die Unwürdigen verstößt er ins Feuer, übergibt die dem Guten Entfremdeten dem Bösen. Deshalb also scheinen dir auch gut und böß verschwistert zu sein und gleichartig geschaffen und zusammengehörig.

159. Und obwohl wir die Wirkungen von Vater, Sohn und heiligem Pneuma als dieselben erweisen, siehst du nicht die Einigung. Selbst wenn das Pneuma gesondert in Gottes Herrlichkeit verkündet wird, erkennst du die göttliche Herrlichkeit an ihm nicht, obwohl die Apostel sagen: "Das sagt das heilige Pneuma" (Act 21,11), wie die Propheten: "Das sagt der Herr" (z. B. Am 1,6; Abd 1,1; Is 3,16), und obwohl sie die Versuchung des Pneumas eine Versuchung des Herrn nennen, wenn Petrus zu den Versuchern sagt: "Warum habt ihr vereinbart, das Pneuma des Herrn zu versuchen?" (Act 5,9). Und zu denselben: "Du hast nicht Menschen, sondern Gott belogen" (Act 5,4).

740C

160. 2. Wenn aber die Apostel sagen: "Das heilige Pneuma und wir haben beschlossen" (vgl. Act 15,28), wobei sie sich der Macht des Pneumas nicht bei-, sondern unterordnen, weil sie damals von ihm geführt wurden, und von einem gleichsam einzigen Wissen und Überlegen ihrer selbst und des Pneumas reden und von einer einzigen Macht, ziehst du gewaltsam das Pneuma zur Schöpfung hinab, geradeso als ob du sagen würdest, Gott sei dem Moses gleich, wenn du hörst: "Das Volk glaubte Gott und Moses, seinem Diener" (vgl. Ex 14,31). Aber der Unterschied zwischen Herrscher und Diener ist offenkundig. Den zeigte auch der Verfasser und sagte: "Moses, seinem Diener". An Gott wird als Herrscher und Sender des Moses geglaubt, an Moses als gesandten Diener. So offenbar beschloß auch das Pneuma herrschaftlich die der Kirche gegebenen Gesetze, die Apostel aber dienend die durch sie verkündeten Anordnungen. Aber das Pneuma ist nicht Sklave. "Denn Herr ist das Pneuma", sagt er, "und wo das Pneuma des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Cor 3,17).

741A

Und Israel wird, durch Furcht gehalten, wie ein Sklave von den Befehlen des Pneumas geleitet; die Kirche der Christen aber, durch Liebe geheiligt, erhält die Sohnschaft. Deswegen sagt Paulus: "Denn ihr habt nicht das Pneuma der Sklaverei erhalten, erneut zur Furcht, sondern ihr habt das Pneuma der Sohnschaft erhalten, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (Rom 8,15). Offenkundig wird nicht, wer das sklavisches Pneuma erhalten hat, vom Sklaven zum Sohn gemacht und redet nicht durch Teilnahme am sklavischen Pneuma Gott zwanglos als Vater an. Auch wirkt das sklavisches Pneuma nicht all das Göttliche, wie es will (vgl. 1 Cor 12,11).

741B

161. Und der Hymnensänger hätte nicht gesagt, daß die Anwesenheit des Pneumas alles durchdringt, wenn es Sklave und Geschöpf wäre. Er nennt es gerade Gesicht und Hand Gottes und sagt: "Wohin soll ich gehen vor deinem Pneuma und wohin fliehen vor deinem Gesicht? Wenn ich zum Himmel aufstiege, bist du dort; wenn ich in die Unterwelt hinabstiege, bist du da. Wenn ich mir am frühen Morgen Flügel anlegte und mich am äußersten Ende des Meeres lagerte, wird selbst dort deine Hand mir wegweisen und deine Rechte mich halten" (vgl. Ps 138,7-10). Pneuma ist es nämlich, das das All erfüllt, wie geschrieben ist: "Denn das Pneuma des Herrn erfüllt den Erdkreis" (Sap 1,7), sagt Salomon. Deswegen auch, weil das Pneuma in sieben Wirkungen erkannt wird, die Isaias nennt (vgl. Is 11,2f), hieß Zacharias das Pneuma des Herrn sieben Augen, als er so sprach: "Diese sieben Augen des Herrn, die auf die Erde blicken" (vgl. Zach 4,10). Und die Aussage "Den Himmel und die Erde erfülle ich, sagt der Herr" (Jer 23,24) bedeutet die Erfüllung durch das göttliche Pneuma, wie auch Gott durch Zacharias sagt: "Ich bin in euch, und mein Pneuma steht in eurer Mitte" (vgl. Agg 2,4f). Zuvor wurden bereits mehrere andere Stellen solcher Art darüber angeführt, daß es das Pneuma sei, das die Schöpfung erfüllt. Wer nun bemerkt nicht die göttliche Herrlichkeit des Pneumas, wenn er die Stelle hört: "Wohin soll ich gehen vor deinem Pneuma?" (Ps 138,7) und wieder: "Den Himmel und die Erde erfülle ich, sagt der Herr" (Jer 23,24)? Auf ein und dasselbe sehe ich die allgemein genannte, allseitige Gegenwart Gottes und des Pneumas hinauslaufen.

741C

741D

744A

162. Du aber, weil du in solchen Stellen das Pneuma nicht un-

geschaffen denken oder sagen kannst, behauptest, Gott selbst werde Pneuma genannt (vgl. Jo 4,24). Aber weder wohnt Gott durch sich selbst der Schöpfung ein, noch könnte jemand Gott als das Pneuma Gottes auffassen, wenn er genau auf den Apostel hört, der über das in uns wohnende Pneuma folgendermaßen schreibt: “Uns hat Gott durch sein Pneuma geoffenbart. Denn das Pneuma erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Welcher Mensch nämlich weiß das Menschliche, wenn nicht das Pneuma des Menschen, das in ihm ist? So kennt auch niemand das Göttliche, wenn nicht das Pneuma Gottes. Wir aber haben nicht das Pneuma der Welt erhalten, sondern das Pneuma, das aus Gott ist, damit wir die von Gott an uns erwiesenen Gnaden erkennen.” (1 Cor 2,10-12)

744B

163. 3. Wenn also bei diesen Worten niemand hören könnte, daß Gott das Pneuma Gottes ist—obgleich er es freilich so mit der Herrlichkeit Gottes geeint sieht wie das Pneuma des Menschen mit dem Menschen—dann zwingt er sich auch nicht zu sagen, Gott selbst sei das Pneuma Gottes. “Mein Pneuma”, heißt es, “das auf dir ist” (Is 59,21); nicht Gott, sondern das Pneuma von Gott hat er damit bezeichnet. “Das Pneuma des Herrn ist auf mir; deshalb hat er mich gesalbt.” (Is 61,1) Das Pneuma der Salbung hat er Pneuma des Herrn genannt. Eines ist das Pneuma, das göttliche; niemand rede von mehr als von einem, auch wenn Gott vom Herrn Pneuma genannt wird (vgl. Jo 4,24). Mit dem Beinamen des Pneumas hat er den Vater bezeichnet, weil er unkörperlich ist. Wie nämlich das Pneuma Gott ist, entsprechend der Stelle: “Tempel Gottes seid ihr, und das Pneuma Gottes wohnt in euch” (1 Cor 3,16), so auch ist Gott Pneuma, da die Dreiheit in der Natur nicht zerschnitten und nicht getrennt wird, sodaß auch die Namen nicht getrennt werden. Eben deswegen ist auch, weil Gott ein einziger ist (vgl. 1 Cor 8,6), der Sohn Gott in väterlicher Natur und durch väterlichen Namen; und weil der Sohn der einzige Herr ist (vgl. 1 Cor 8,6), heißt der Vater Herr durch den Namen des Bildes als dessen Urbild und Erzeuger. So auch ist das Pneuma Herr, weil es vom Herrn den Beinamen hat, von dem es auch mitgeteilt wird, und der Herr ist vom Bild her Pneuma, da auch Gott von ihm her als Pneuma bezeichnet ist (vgl. Jo 4,24).

744C

- Natürlich darf man deswegen nicht drei Götter, drei Herren und drei Pneumata erdichten, sondern muß die Einigung der Dreiheit in der Gemeinsamkeit der Namen erkennen. 744D
164. Und trotzdem bist du dadurch, daß du das Pneuma von Vater und Sohn absonderst und abtrennst, zu einem so großen Unsinn gekommen, daß du sogar sagst, das ewige Leben werde ohne das Pneuma im Vater und Sohn verkündet, weil der Herr sage: "Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus" (Jo 17,3). Wenn dir deshalb nun das Pneuma ausgenommen zu werden scheint, dann lasse dir die Taufe des Lebens ohne das Pneuma geben; wenn du aber im Pneuma das Leben erbst, wie träumst du vom ewigen Leben ohne das Pneuma? "Wer das Pneuma Christi nicht hat", heißt es, "der gehört ihm nicht" (Rom 8,9). Wie willst du nun in Ewigkeit leben, wenn du nicht Christus gehörst? Christus kannst du nicht hören, wenn du sein Pneuma nicht hast. 745A
165. Aber weshalb, sagst du, hat er nicht hinzugesetzt: Daß sie dich, den allein wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus, und das heilige Pneuma? O ihr! Er sonderte das Pneuma nicht von der Zweiheit ab, sondern im Gegenteil, er einte es und zeigte in Vater und Sohn das ungetrennte Pneuma. Denn auch wenn Paulus sagt: "Alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen" (Gal 3,27), hat er die Heiligung offensichtlich doch nicht ohne den Vater eingeführt, sondern im Sohn auch den Vater gezeigt. Und wenn er sagt: "Denn uns hat Gott durch sein Pneuma geoffenbart" (1 Cor 2,10), hat er den Sohn nicht ausgenommen, der sagt: "Und niemand kennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbart" (vgl. Mt 11,27). Wenn er, ohne den Vater zu nennen, mit der Bezeichnung des Sohnes auch den Erzeuger zeigt, und ohne den Sohn zu nennen, mit dem väterlichen Namen auch den Gezeugten zeigt: so wird auch, wo das Pneuma nicht genannt wird, es in dem, der es gewährt und mitteilt, erkannt. Oder werden wir etwa, wenn die Apostel sagen: "Das sagt das heilige Pneuma" (Act 21,11), annehmen, das Pneuma allein gebe uns Gesetze und sage das Zukünftige voraus, und Gesetzgebung und Prophetie nähmen nicht aus dem Vater durch den Sohn ihren Anfang? Und wenn es heißt, das heilige 745B 745C

Kind sei aus heiligem Pneuma gezeugt (vgl. Mt 1,20), werden wir nicht annehmen, daß das Pneuma ohne den Logos zur Hypostasierung der Leibesfrucht anwesend war, besonders da Johannes sagt: "Der Logos ist Fleisch geworden" (Jo 1,14), und die Fleischwerdung dem Logos zugeschrieben wird. Aber es ist allenthalben offenkundig, daß im Logos das Pneuma und der Logos im Pneuma ist, weil die Einigung in der Göttlichkeit nicht geteilt wird.

748A

166. Denn der Gebrauch der drei Namen zählt die Dreiheit auf und stellt sie dar, die Bezeichnung aber mit einem einzigen Begriff enthält die Einigung der Dreiheit, wie das "Aus ihm und durch ihn und in ihm ist alles" (Rom 11,36) das Idiom des Vaters und das des Sohnes und das des heiligen Pneumas in einen einzigen Begriff zusammengeführt hat. Denn es ist ein einziger Gott, aus dem alles ist, und ein einziger Herr, Jesus Christus, durch den alles ist (vgl. 1 Cor 8,6); ein einziges aber ist das heilige Pneuma, in dem alles ist, wie es heißt: "Ihr seid nicht mehr im Fleisch, sondern im Pneuma, wenn das Pneuma Gottes in euch wohnt" (Rom 8,9), wie auch die Stelle: "In Gott leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (vgl. Act 17,28), wobei sich das In-Gott-Sein klar als Eigentümlichkeit des Pneumas erweist. Offenbar wird die Schöpfung nicht von einem Geschöpf umfassen und lebt und ist in ihm, hat es doch selbst es nötig, in der Kraft des Schöpfers gefestigt zu werden. Offenbar wird Gott nicht durch die Wirkung eines Geschöpfes gerühmt, weil er es ist, von dem gesagt wird: "in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (vgl. Act 17,28). Sondern es ist tatsächlich das göttliche Pneuma, das alles, was aus Gott und durch den Sohn ist, im Sein festigt. Deswegen auch schenkt es dem, der an ihm Anteil erhält, die Dauer des Seins. Und wir leben wieder in ihm, die wir zuvor durch die Trennung von ihm zerstört waren.

748B

167. Vieles wäre anzuführen, was als Bezeichnungen des Pneumas Gott in der Schöpfung und die Schöpfung in Gott zeigt. Aber wir wollen uns mit dem Gesagten, gleichsam als Muster für noch Mehr, begnügen. Wir haben den Irrenden nachgewiesen, daß ihnen die unfromme Gesinnung gegen das Pneuma auf Gott fällt, falls sie sich überhaupt bemühen, die Herrlichkeit Gottes als die des Pneumas zu erkennen.

168. Daß nicht von der Homonymie aus Selbigkeit, sondern von

748C

göttlicher Natur aus Einheit erkannt wird.

1. Aber es ist auch, sagt er, von einem Pneuma des Menschen die Rede wie: "Du wirst ihr Pneuma wieder wegnehmen, und sie werden vergehen" (Ps 103,29), von einem Pneuma Gottes wie: "Mein Pneuma wird nicht in diesen Menschen bleiben" (Gen 6,3), und von einem des Windes wie: "Sein Pneuma wird wehen, und die Wasser werden fließen" (Ps 147,7), und viel anderes könnte man ausfindig machen. Aber richtiger wird das auffassen, wer die göttlichen Gedanken in frommer Gesinnung beurteilt und auf den Einwand der Gegner antwortet: wenn jemand glaubt, die Selbigkeit vom Homonymen aus einzuführen, was wird er tun, da Vieles seiend heißt oder genannt wird? Von einem einzigen aber gilt dies, wenn der Herr und wahrhafte Gott sagt: "Ich bin der Seiende" (Ex 3,14). Es ist aber auch von vielen Vätern die Rede, von Göttern, Erzeugern, Weisen, Kräftigen und Schöpfern, was allein Gott von Natur aus ewig zukommt.

749A

169. Und ebenso heißt "ungezeugt", was noch nicht gezeugt ist, in Zukunft aber gezeugt wird oder entsteht, wie sogar die Auferstehung der Toten, da noch nicht geschehen, "ungezeugt" heißt, in Zukunft aber sein wird; oder wie ein Ring aus Eisen, der in Zukunft entstehen wird, in der Natur des Eisens "ungezeugt" ist; oder wie wenn aus Wasser, Stein oder irgendeinem anderen Stoff Feuer entsteht, ein solches Feuer auf die gleiche Weise entstanden ist.

170. Des weiteren denken wir, was nicht ist, nämlich das, was niemals irgendwie ist, als ungezeugt. Sagt man "nicht seiend", hat man Hypostase und Dasein einer Ousia beseitigt. "Nicht seiend" und "nicht bestehend" bedeuten die nicht existierende und überhaupt nicht seiende Natur. Sagt man aber "seiend" und "bestehend", hat man die existierende Ousia bezeichnet. Gott aber ungezeugt zu nennen—entweder "ungezeugt" mit dem Artikel und (das Wort) "Gott" vorgesetzt oder dasselbe Wort wieder hinzugefügt—beseitigt nicht die Ousia, auch nicht das Sein Gottes, sagt aber, daß diese nicht gezeugt sei, zeigt freilich die Ousia Gottes auch nicht als geschaffene.

749B

171. Aber nicht weil es das Sein Gottes nicht aufhebt, zeigt es bereits die Ousia Gottes als Wassein an. Ich rede nicht von

Qualität oder Quantität, wie jene es in leerem Geschwätz zu beweisen versprechen; sondern dies, wie die Ousia Gottes sei, dies zeigt die Bezeichnung des Ausdrucks "ungezeugt". Daß das Wie *etwas* sei—und selbst das, was ist, welcher Art es sei oder was es sei, das ist um vieles mehr unbekannt, weil es für jede geschaffene Natur unergründbar ist.

749C

172. Wenn nämlich "seine Gerichte abgründige Tiefe sind" (vgl. Ps 35,7), wie der Prophet sagt, und "seine Wege unergründbar", also überhaupt "unerforschbar" (vgl. Rom 11,33), nach dem Apostel, um wieviel mehr ist er es selbst, dessen Urteile und Wege so beschaffen sind? Kein Wunder, wenn Gott selbst so beschaffen ist, wo doch das Seinige so beschaffen ist. Wenn nämlich, "was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedungen ist" (vgl. 1 Cor 2,9), nach dem Schriftwort, um wieviel mehr unaussprechlich muß jemand, der in frommer Gesinnung und ohne Tüftelei an Gott glaubt, die Natur dessen nennen, der solches vorbereitet hat?

749D

173. 2. Aber freilich ist auch von vielen Logoi die Rede, einer ist aber der ewige Logos Gottes, der im Evangelium auch als Gott (s. Jo 1,1) verkündet wird, durch den alles geworden ist (vgl. Jo 1,3; 1 Cor 8,6). Und viele werden in der Schrift Söhne Gottes genannt, laut der Stelle: "Söhne zeugte und erhöhte ich" (Is 1,2) und wieder: "Israel ist mein erstgeborener Sohn" (Ex 4,22); der Setzung nach allerdings und in einem gewissen Charakter vom wahren Gott zu Söhnen gemacht, gesetzte Söhne und nicht wahre. Denn von Natur und Wahrheit heben die Wirklichkeiten an. Wenn es aber den von Natur aus substantiell aus ihm Gezeugten nicht gibt nach der Ablehnung der Anhomoiouisiasten, wo wird man die der Setzung nach Gezeugten finden?

752A

174. Aber das menschlich Gesagte passen diese überaus Ungebildeten in gottloser Gesinnung der Gottheit an, und indem sie die "in vielfacher und vielgestaltiger Form" (Heb 1,1) mitgeteilten Schriften einfachhin auffassen, kommen sie zu Fall, weil sie es nicht ertragen, sich recht führen zu lassen. Denn "gerade sind die Wege des Herrn, und die Gerechten werden auf ihnen gehen, aber die Gottlosen stürzen auf den geraden Wegen" (vgl. Os 14,10). Und Wunder! Wovon die im Glau-

752B

ben Gesunden Nutzen haben, davon nehmen die an Untersuchungen und sinnlosen Wortgefechten Erkrankten Schaden, wie der Apostel gesagt hat (vgl. 1 Tim 6,4). Daß aber in wertloser Tüftelei über Gott Forschungen anzustellen, und besonders mit Unglauben, eine Krankheit der Seele ist, ist allen offenkundig.

175. Wenn sie nämlich dem allheiligen Gott selbst die Dinge über ihn nicht glauben, wie werden sie dann auf seine Propheten oder Apostel hören, die in den göttlichen Schriften die Dinge über ihn sagen und über diejenigen, die auf ihn hoffen sollen?

“Denn glauben muß, wer zu Gott kommt, daß er ist.” (Heb 11,6) Glauben, doch nicht ungläubig austüfteln, was er ist; doch nicht, was er nicht ist. Denn was er ist, war und ist und wird er immer sein, und allen schenkt er das Sein, weil er von Natur aus Gott ist.

752C

176. Was also glaubst du nicht, Mensch? Du glaubst nicht, daß Gott einen eigenen Sohn hat, und erforschest, wie Gott zeugte. Wenn du aber das Wie bei Gott zum Thema machst, müßtest du überhaupt auch das Wo zum Thema machen, als ob er im Raum wäre, und das Wann, als ob er in der Zeit wäre. Wenn aber derartiges bei Gott zum Thema zu machen ungereimt ist, wird nicht zu glauben noch ungereimter sein. Vielleicht schämst du dich noch nicht, im Unglauben zu sein. Denn du forschest, nicht damit du Glauben findest, sondern Unglauben. Das ist wahr entsprechend dem Schriftwort: “In eine arglistige Seele wird keine Weisheit einkehren” (Sap 1,4).

177. “Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet; und er wurde ein Freund Gottes genannt.” (Iac 2,23) Freund Gottes heißt und ist der selige Abraham. Freund durch Glauben, Freund durch Gehorsam gegenüber Gott. Du dagegen ein Feind durch Unglaube und Ungehorsam gegenüber Gott. Abraham glaubte Gott, glaubte, wie er glaubte, und war nicht ungläubig wie ihr. Deshalb ist er Freund Gottes, ihr dagegen seid Feinde.

752D

753A

178. “Die Feinde des Herrn haben gegen ihn gelogen” (Ps 80,16), laut der Schriftstelle, weil sie den, der von Natur aus Sohn Gottes ist, der Setzung nach und durch Gnade zum Sohn gemacht nennen, indem sie sagen, der Schöpfer sei ein Geschöpf und der Machende ein Machwerk, und der immer



im Vater Seiende sei einmal nicht seiend, und der aus dem seienden Gott seiende Sohn sei aus dem Nichtseienden geworden. Aber nicht nur gegen Gott und Sohn lügen sie, Gott bekämpfend und Christus bekämpfend, sondern auch das Pneuma zu bekämpfen hören sie nicht auf, wollen das Pneuma Gottes nicht Herr nennen, widersetzen sich “mit starrem Nacken und unbeschnittenem Herzen” (vgl. Act 7,51) den göttlichen Schriften.

179. Warum widersetztst du dich diesem guten Glauben und dem erlösenden Bekenntnis: Gott, Logos, Pneuma; Vater, Sohn und Pneuma? Nicht fremd ist der Sohn, und das Pneuma ist Gott und Sohn nicht entfremdet. Sie sind nicht durch Orte geteilt, nicht von Aionen umgriffen, nicht durch Zwischenräume gemessen. Der Sohn fehlte nicht einmal dem Vater und das Pneuma nicht dem Sohn, sondern unwandelbar und unveränderlich ist immer dieselbe Dreiheit. Nicht Vater ist der Sohn, sondern Vater ist der Erzeuger des Sohnes, wie die Vernunft Vater des Wortes ist, wie die Kraft Sohn des Kräftigen, wie der Weise die Weisheit gezeugt hat (vgl. 1 Cor 1,24), wie die Hypostase den eigenen Charakter (vgl. Heb 1,3). Der Sohn aber ist immer Sohn, weil er immer als Gestalt Gottes existiert (vgl. Phil 2,6), weil der Sohn natürliches Bild Gottes (vgl. Col 1,15) ist.

753B

180. 3. Aber auch das Pneuma heißt Bild des Sohnes (vgl. Rom 8,29) und Finger Gottes (Lc 11,20), Pneuma Gottes (1 Cor 3,16), Wort (Eph 6,17) und Pneuma des Mundes (Ps 32,6), gutes Pneuma (Ps 142,10), rechtes (Ps 50,12), führendes (Ps 50,14), Pneuma der Kraft (Lc 1,35), und Herr (2 Cor 3,17f) und Gott (vgl. 1 Cor 3,16) heißt das Pneuma Gottes wie auch der Logos. Wenn nämlich das Pneuma mit Gott und Logos die Kräfte der Himmel befestigt (vgl. Ps 32,6), wie ist es entfremdet? Die es empfangen, sind Tempel Gottes (vgl. 1 Cor 3,16); das offenbar auch als Pneuma des Mundes Gottes (Ps 32,6) angesprochen wird, und das sich zusammen mit dem Logos als Grund der Schöpfung erweist; das alles als Gott wirkt, wie es will (vgl. 1 Cor 12,6.11), wie der Apostel sagt; Pneuma der Sohnschaft (Rom 8,15); Grund der Freiheit (2 Cor 3,17); das Göttlichkeit haucht, wo es will (vgl. Jo 3,8), das aber der Herr des Weltalls deutlich auch Pneuma der Wahrheit (Jo 14,17; 15,26) nennt; das auf ihn in Gestalt

753C

einer Taube vom Himmel herabgestiegen ist (vgl. Lc 3,22; Jo 1,32); das das Fleisch des Herrn mit der Kraft heiligt (vgl. Mt 1,20; Lc 1,35); das den Erdkreis erfüllt (Sap 1,7), das allem anwesend ist als Gott und immer mit Gott untrennbar zusammen ist,

181. das alle Dinge Gottes erkennt wie das Pneuma in uns unsere, 753D  
 ich meine das menschliche Pneuma in uns. Denn so heißt es: “Auch die Dinge Gottes kennt niemand außer das Pneuma Gottes” (1 Cor 2,11). Und weiter sagt der Erlöser: “Niemand erkennt, wer der Sohn ist, außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will” (vgl. Mt 11,27; Lc 10,22). Dieses ist 756A  
 mit jenem gleich, und jenes ist mit diesem gleichbedeutend. “Denn uns”, heißt es, “hat Gott durch sein Pneuma geoffenbart.” (vgl. 1 Cor 2,10). Sieh denn also, wie einmal der Vater den Sohn offenbart, einmal der Sohn den Vater, einmal das Pneuma Sohn und Vater ebenso. Daher ist dir die gesamte Gottheit offenkundig; einmal geschieht die Anrede im Vater, einmal in Sohn und Pneuma.
182. Und der Apostel löst dir deutlich das prophetische Problem und erlaubt es nicht, die Gottheit als eine einzige Person zu mutmaßen wegen der Ausdrücke, von denen man glaubt, sie würden dies bedeuten, da er selbst ja auch die ganze Schöpfung, obwohl er deutlich die Person des Sohnes allenthalben als schöpferisch verkündet, dennoch auf die Person des Vaters zurückgeführt hat. Oder ist er es etwa nicht selbst, der sagt: “Ein einziger Gott, der Vater, aus dem alles ist, und wir auf ihn hin, und ein einziger Herr, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn” (1 Cor 8,6)? Auf gleiche Weise 756B  
 hat er hier deutlich von einem einzigen und einem einzigen gesprochen und bezeugt, daß alles durch den Sohn entsteht, und von einem einzigen hat er zu den Römern gesprochen und hinzugefügt, daß alles durch ihn entsteht, nicht nur, daß alles aus ihm ist (vgl. Rom 11,36). Daher wird die Zweiheit, weil sie sich in der Zweiheit zeigt, oder auch die Dreiheit in der Dreiheit, ebenso in demselben Apostel wie in den Propheten deutlich bezeugen, daß sie die Zweiheit nicht beseitigen. Vielmehr verkünden sie, wenn sie die Einheit als Dreiheit verkünden, aber die Einheit der Gottheit kennen, in einer einzigen Person die drei.

183. 4. Und bekanntlich unterredet sich Gott von Anfang an bei der Welschöpfung mit dem Sohn und dem Pneuma, wie Moses mit einem mehr menschlichen Bild ihn sich unterreden darstellte und sagen: "Machen wir einen Menschen nach unserem Bild und Gleichnis" (Gen 1,26). Zu wem sagt er das "Machen wir", wenn nicht zum Logos und einziggeborenen Sohn, durch den alles geworden ist (vgl. Jo 1,3; 1 Cor 8,6) nach dem Evangelisten, und zum Pneuma, über das geschrieben ist: "Göttliches Pneuma ist es, das mich gemacht hat" (Job 33,4)? Wenn er auch nicht ausdrücklich deutlich gemacht hat, über welche oder mit welchen er spricht, ist doch offenkundig, daß er nicht über sich allein redet, da er sagt: "Sieh, Adam ist wie einer von uns geworden" (Gen 3,22), und weiter: "Kommt, steigen wir hinab und verwirren wir ihre Sprachen" (vgl. Gen 11,7), damit du erkennst, daß sie zusammengezählt werden. Weder wird es jemand wagen, die Engel mit dem Schöpfer und Herrscher in gleichen Rang zu stellen, noch ist es bei Gott wieder möglich, eine einzige Person zu denken, weil es heißt "wie einer von uns" und "Kommt, steigen wir hinab und verwirren wir". Klar ist aber auch, was über die Zerstörung Sodomas gesagt wird: "Der Herr ließ Schwefel und Feuer vom Herrn aus dem Himmel regnen" (vgl. Gen 19,24), und was in den Propheten, dem ähnlich, von der Person Gottes aus gesagt ist: "Ich habe euch zerstört", heißt es, "wie Gott Sodoma und Gomorrha zerstört hat" (vgl. Am 4,11). Und anders, menschenfreundlich geworden, sagt Gott: "Ich werde sie im Herrn, ihrem Gott retten" (Os 1,7), was dem apostolischen Ausspruch nicht unähnlich ist, der besagt: "Der Herr gebe ihm, daß er an jenem Tag beim Herrn Erbarmen finde" (2 Tim 1,18). 756C
184. Was aber sagt Zorobabel und die Weisheit Zorobabels? Scheint er dir etwa Hypostase und Leben der Wahrheit verhalten und nicht deutlich darzustellen, wenn er sagt: "Die ganze Erde ruft Wahrheit, und der Himmel preist sie, und alle Werke beben und zittern" (1 Esdr 4,36)? Wer ist die Wahrheit, wenn nicht der Logos Gottes und der Sohn, "durch den alles ist" (1 Cor 8,6)? Denn "ich bin", sagt er, "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Jo 14,6). Es gibt aber keine Wahrheit, wenn nicht die aus dem Wahren 757A 757B

natürlich und ewig aus ihm gezeugte. Deshalb fügt er hinzu und sagt: "Gepriesen sei der Gott der Wahrheit" (1 Esdr 4,40), der ist Vater der Wahrheit, Christi. Christus ist die Wahrheit, den jeder Atem zitternd ehrt.

185. Damit genügt das bisher Gesagte zu lehren, daß der Logos lebend (vgl. Heb 4,12) ist und vollkommene Person, und das Pneuma ebenso. Menschliche Bilder gibt es aber bei Gott noch viele andere, und deswegen fassen wir Gott nicht als einen Menschen auf, wenn wir zum Beispiel von einem Gesicht (Ps 95,9.13; Ps 33,17) hören, von Augen (Ps 33,16), Ohren (Ps 33,16), Händen (Ps 118,73; Job 10,8) und Füßen (Is 66,1). Auch daß er im Himmel sitzt wie auf einem Thron, und daß die Erde als Schemel seiner Füße betreten wird (Is 66,1), will er (der Prophet) nicht auf körperliche Weise über Gott sagen, sondern so, daß sie (die Erde) der göttlichen Macht unterworfen ist. So des weiteren, wenn du von einem Schoß bei Gott (Ps 109,3) hörst, laß dich nicht beirren, weil du etwas Körperliches vorstellst; sondern denke etwas Pneumatisches und du wirst von etwas Größerem reden, von der zeugerischen Kraft Gottes selbst, die dir daraus deutlich enthüllt wird. So weiterhin, wenn du von Händen Gottes hörst, erkenne klar seine schöpferische Kraft; beim Ohr seine Hörkraft; bei den Augen die durchdringende Sehkraft; bei den Flügeln (Ps 16,8) die schützende Kraft. Und bei allem anderen ebenso; ein jedes behält einen eigenen und durchaus angemessenen Sinn über Gott, vor allem für die Rechtgläubigen. Die Namen also dienen den Menschen zum Erkennen und Unterscheiden der Ousiai oder auch der Dinge und dessen, was an den Ousiai hinzugedacht wird. Ein Schoß bei Gott soll dich also nicht befremden, wenn auch nicht eine Hand oder das andere eben Gesagte. Also befremde dich oder irgendeinen von denen, die davon hören, auch nicht eine Zeugung bei Gott.

757C

760A

186. 5. Wenn man aber Leiden im zeugenden Gott befürchtet, kann man auch Bewegung des Schaffenden befürchten und Ermüdung, Hinzunahme von Stoff und Gebrauch von Werkzeug. Denn das gibt es bei schaffenden Menschen. Wenn aber dies Gott nicht zukommt, ist im Zeugen auch kein Leiden. Denn es ist unmöglich, daß die leidensfreie Natur einem Leiden verfällt. Warum also hat man Furcht, wo es

760B

keine Furcht gibt (vgl. Ps 13,5)? Weder leidet Gott, wenn er natürlich aus sich zeugt; das sei ausgeschlossen. Noch ermüdet er, wenn er etwas oder alles aus dem Nichtseienden schafft; das sei ausgeschlossen und werde auch nicht gesagt. Wenn du aber das eine vermeidest, dann auch alles; wenn alles auf gleiche Weise ist, dann auch das eine. Wenn das eine auf menschliche Weise ist, dann auch alles; wenn aber alles nicht auf menschliche Weise ist, dann auch nicht das eine. Wenn nämlich Gott die Dinge aus dem Nichtseienden durch den Willen macht, dann auch alles ohne zu ermüden. Und das ist bei uns keineswegs unglaublich. Noch glaubwürdiger aber ist allen, daß Gott aus sich durch die göttliche Natur und Gott entsprechend leidensfrei einen echten Sohn gezeugt hat, in gleicher Ehre, gleichem Ruhm, mitthronend, mitratend und mitwirkend, ὁμοούσιος mit Vater und Gott und nicht ἑτεροούσιος und nicht entfremdet seiner alleinigen Gottheit.

187. Wenn das allerdings nicht zutrifft, ist er auch nicht anbetungswürdig. "Weder sollst du einen fremden Gott anbeten" (Ps 80,10), ist geschrieben, noch wird uns befohlen, irgendeinen neuen Gott (Ps 80,10) anzunehmen. Rede also nicht von der Erweiterung des Verehrten und nicht davon, daß der Sohn den Alten verschwiegen, uns aber geoffenbart ist, wenn du wirklich den Sohn als schaffenden Logos bekennst. Denn den Logos kannten die Väter, den Logos Gottes beteten sie an, und mit dem Logos das Pneuma. 760C
188. Trenne ihn weder von dem, der sagt: "Ich bin Gott allein, und außer mir gibt es keinen" (vgl. Dt 32,39), damit du nicht gezwungen wirst, den Sohn als einen nicht seienden Gott zu lästern. Noch trenne ihn von dem, der sagt: "Ich allein habe den Himmel aufgespannt" (vgl. Job 9,8), damit du nicht auch davon abkommst, den Sohn Schöpfer zu nennen, weil derjenige, der den Himmel aufgespannt hat, von der Herrlichkeit des alleinigen Gottes nicht getrennt ist. Erkenne also im Sohn den Vater, im Vater verherrliche den Sohn.
189. Teile nicht das Unteilbare, spalte nicht das Unspaltbare. 760D  
Denn auch wenn du willst, es wird nicht zerspalten. Und wenn die Häretiker zerreißen, die Dreiheit zerreißt nicht, sondern ist, was sie ist, auch wenn es anderen nicht gefällt. Denn eine Seira ist die heilige Dreiheit, und ist verehrungs-

würdig in einer einzigen und ewigen Herrlichkeit, dieselbe und eine alleinige Gottheit allenthalben vorzeigend, unzerbrechbar, unspaltbar, unaufteilbar, alles erfüllend, alles umfänglich, in allem seiend, schaffend, lenkend, heiligend und belebend. Dieses göttliche und höchst bewundernswerte Geflecht zerreißt nicht nach dem Schriftwort: "Die dreigeflochtene Schnur wird nicht zerreißen" (vgl. Eccl 4,12).

761A

190. In diesem Sinn schrieb auch der selige Paulus irgendwo an die Rechtgläubigen und sagte: "Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Pneumas mit euch allen" (2 Cor 13,13). Wenn nämlich alles von Gott durch Jesus Christus im Pneuma gewirkt wird, sehe ich die Tätigkeit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas ungetrennt. Und deshalb sind alle Heiligen Tempel Gottes und des Sohnes und des heiligen Pneumas. In ihnen wohnt die eine Gottheit, die eine Herrheit und die eine Heiligkeit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas durch die eine Heiligung der Taufe.

761B

191. Gegen diejenigen, die sagen, daß oft über Sohn und Vater geschrieben ist, aber über das Pneuma nur in der Taufe.

1. Wenn der Vater sagt: "In den letzten Tagen gieße ich aus von meinem Pneuma über alles Fleisch" (vgl. Joel 3,1.2), was sollen wir über den Sohn sagen? Denn hier ist über ihn nicht geschrieben. Wenn der Prophet sagt: "Dort versammelten sich Hirsche und hatten einander vor Augen; abgezählt gingen sie vorüber, und keiner von ihnen blieb zurück, denn der Herr wies sie an, und sein Pneuma führte sie zusammen" (vgl. Is 34,15f), wo ist der Sohn? Wenn er sagt: "Pneuma wird von mir ausgehen, und allen Atem habe ich gemacht" (Is 57,16), wo ist der Sohn? Wenn David sagt: "Und dein heiliges Pneuma nimm nicht wieder von mir" (vgl. Ps 50,13), wo ist der Sohn? Wenn derselbe sagt: "Ein reines Herz erschaffe in mir, Gott, und rechtes Pneuma erneuere in meinen Eingeweiden" (Ps 50,12), wo ist der Sohn? Wenn derselbe des weiteren sagt: "Und dein gutes Pneuma wird mich auf ebener Erde führen" (Ps 142,10), wo ist der Sohn? Wenn derselbe sagt: "Und mit führendem Pneuma festige mich" (Ps 50,14), wo ist der Sohn? Wenn Job sagt: "Göttliches Pneuma ist es, das mich gemacht hat" (Job

761C

33,4), wo ist der Sohn? Wenn derselbe Job sagt: "Pneuma ist in den Sterblichen, Atem des Allherrschers ist es, der mich lehrt" (vgl. Job 32,8), wo ist der Sohn? Wenn David sagt: "Du wirst dein Pneuma aussenden, und sie werden erschaffen werden, und du wirst das Gesicht der Erde erneuern" (Ps 103,30), wo ist der Sohn? Wenn er sagt: "Wohin soll ich gehen vor deinem Pneuma, und wohin fliehen vor deinem Gesicht" (Ps 138,7), wo ist der Sohn? Wenn er sagt: "Wehe, abtrünnige Söhne! Das spricht der Herr: ihr habt nicht durch mich Beschluß gefaßt und Verträge nicht durch mein Pneuma geschlossen" (Is 30,1), wo ist der Sohn?

761D

192. Wenn er sagt: "Ein Reis wird aus der Wurzel Jesse hervorkommen und eine Blüte aus der Wurzel aufgehen, und auf ihm wird ruhen Pneuma der Weisheit und des Verstandes, Pneuma des Rates und der Kraft, Pneuma des Wissens und der Frömmigkeit, und erfüllen wird ihn Pneuma der Gottesfurcht" (vgl. Is 11,1-3), wie werde ich das Pneuma trennen? Wenn er sagt: "Pneuma des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Bettlern frohe Nachricht zu bringen, den Gefangenen Befreiung und den Blinden Wiedererlangung der Sehkraft zu verkünden" (vgl. Is 61,1), wie werde ich das Pneuma trennen? Und was man, wenn man sich bemüht, sowohl aus der alten Schrift wie aus dem Neuen Testament, über das Pneuma, den Sohn und den Vater finden kann.

764A

193. "Sei begrüßt, Begnadete, der Herr sei mit dir. Siehe, du wirst im Schoß empfangen und einen Sohn gebären." (Lc 1,28.31) Als Maria sagt: "Woran werde ich das erkennen, denn ich erkenne keinen Mann?" (vgl. Lc 1,18.34), antwortet ihr der Engel: "Heiliges Pneuma wird über dich kommen und Kraft des Höchsten dich überschatten" (Lc 1,35). Und des weiteren sagt derselbe Engel zu Joseph: "Fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen, denn das in ihr Gezeugte ist aus heiligem Pneuma" (Mt 1,20). Und des weiteren sagt der Evangelist, indem er erklärt, was beim Propheten steht: "Damit erfüllt wird, was geschrieben ist: Siehe, mein auserwähltes Kind, mein geliebtes, an dem sich meine Seele erfreut hat; ich werde mein Pneuma auf es legen" (vgl. Mt 12,17f; Is 42,1). Und im Evangelium ist geschrieben: "Das Pneuma weht, wo es will, und du hörst

764B

seine Stimme, aber du weißt nicht, woher es kommt und wohin es geht. So ist jeder, der aus dem Pneuma gezeugt ist" (Jo 3,8). Und gleichfalls im Evangelium: "Wenn ich im Pneuma Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (vgl. Mt 12,28). Und des weiteren ist geschrieben: "Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen das Pneuma findet keine Vergebung" (vgl. Mt 12,31). Und bei der Taufe kam das heilige Pneuma herab "und blieb auf ihm" (Jo 1,32); die Engel aber kamen herab "und dienten ihm" (Mt 4,11), damit du erkennst, daß zwar die Engel herabgekommen sind und dienen, um ihren Sklavenstatus zu zeigen, daß aber das Pneuma auf ihm blieb, damit du, wenn du sein Bleiben vernimmst, an die Freiheit seiner Natur denkst. Es ist geschrieben: "Und der Vater, der in mir bleibt, tut die Werke selbst" (vgl. Jo 14,10). Und des weiteren ist geschrieben: "Jesus aber kehrte erfüllt mit heiligem Pneuma vom Jordan zurück und wurde im Pneuma in die Wüste geführt und vierzig Tage lang vom Teufel versucht" (vgl. Lc 4,1f). Und weiter: "Empfangt heiliges Pneuma! Welchen ihr die Sünden nachlaßt, sind sie nachgelassen, welchen ihr sie behaltet, sind sie behalten" (vgl. Jo 20,22f). Und wieder: "Ich sage euch die Wahrheit: es ist gut für euch, daß ich weggehe. Wenn ich nämlich nicht weggehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen, das Pneuma der Wahrheit, das vom Vater ausgeht" (vgl. Jo 16,7; 15,26).

764C

194. 2. Wenn sie aber sagen: "Das Pneuma redet nicht von sich aus, sondern wird sagen, was es hört" (vgl. Jo 16,13), sagen wir ihnen: Auch der Sohn redet nicht von sich aus, "sondern der Vater", sagt er, "der mich gesandt hat, er hat mir gesagt, was ich sagen und reden soll" (vgl. Jo 12,49). Denn alles, was das Pneuma und der Sohn reden, sind Worte Gottes. Und deshalb ist "jede von Gott eingegebene Schrift auch nützlich" (2 Tim 3,16), weil vom Pneuma gesprochen. Und dies zeigt wahrhaftig, daß das Pneuma kein Geschöpf ist, denn die gesamte vernünftige Schöpfung redet bald von sich aus, bald die Worte Gottes, wie wenn Paulus sagt: "Für die Jungfrauen habe ich keine Weisung des Herrn, aber einen Rat gebe ich als einer, dessen sich der Herr erbarmt hat. Den Verheirateten aber befehle nicht ich, sondern der Herr"

765A



(1 Cor 7,25.10). Und der Prophet: “Herr, außerdem will ich deine Entscheidungen mit dir bereden: warum geht es den Gottlosen gut?” (vgl. Jer 12,1) Und wieder: “Weh mir, Mutter, wen hast du geboren?” (Jer 15,10) Einmal sagt er: “Das sagt der Herr” (z. B. Jer 2,1), einmal sagt Moses: “Ich habe eine dünne Stimme und eine langsame Zunge” (Ex 4,10), einmal sagt derselbe: “Das sagt der Herr: Entlasse mein Volk, damit es mir dient” (vgl. Ex 5,1). Nicht so das Pneuma. Es sagt nämlich nicht bald die eigenen Worte, bald die Worte Gottes; denn das würde zu einem Geschöpf passen. Vielmehr sind alle Worte des Pneumas Worte Gottes, gleichermaßen sind es auch die des Sohnes. Und deshalb redet auch der Sohn nicht von sich aus. Denn “der Vater”, sagt er, “der mich gesandt hat, er hat mir gesagt, was ich sagen und reden soll” (vgl. Jo 12,49). Aber er lernt dabei nicht, denn das würde zu einem Unvollkommenen und Unwissenden passen, sondern was der Vater redet, das redet er durch den Sohn im Pneuma.

765B

195. Und weiterhin ist geschrieben: “Niemand kennt die Dinge des Menschen, außer das Pneuma des Menschen in ihm, so kennt auch niemand die Dinge Gottes, außer das Pneuma Gottes” (vgl. 1 Cor 2,11). Und wieder: “Denn das Pneuma erforscht alles, auch die Tiefen Gottes” (1 Cor 2,10). Wenn sie aber sagen: Was forscht, ist unwissend, und deshalb forscht es, werden wir sagen: Auch Gott erforscht die Herzen der Menschen (vgl. Jer 17,10). Und er sagt durch die Propheten: “Ich werde Jerusalem mit einer Leuchte erforschen” (vgl. Soph 1,12). Und weiterhin ist geschrieben: “Wißt ihr nicht, daß eure Leiber ein Tempel des heiligen Pneumas in euch sind, das ihr von Gott habt?” (1 Cor 6,19) Und wieder: “Wißt ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und das Pneuma Gottes in euch wohnt?” (1 Cor 3,16) Und wieder: “Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Pneuma, wenn doch Pneuma Gottes in euch wohnt” (Rom 8,9). Und wieder ist geschrieben: “Und das waren einige von euch, aber ihr seid abgewaschen, seid geheiligt, seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und im Pneuma unseres Gottes” (1 Cor 6,11). Und wieder: “Ich werde es nicht wa-

765C

765D

768A

der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des heiligen Pneumas'' (vgl. Rom 15,18f). Und zu Beginn seiner Briefe erinnert der heilige Paulus an Vater, Sohn und das heilige Pneuma, indem er so schreibt: ''Paulus, Diener Jesu Christi, berufener Apostel, abgesondert für das Evangelium Gottes, das er zuvor durch seine Propheten in den heiligen Schriften versprochen hatte, das Evangelium über seinen Sohn, der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids entstanden ist, der als Sohn Gottes bestimmt war in Kraft nach dem Pneuma der Heiligung'' (Rom 1,1-4). Und wieder: ''Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Pneumas'' (vgl. 2 Cor 13,13). Und wieder: ''Es gibt Aufteilungen der Charismen, aber das Pneuma ist dasselbe; und es gibt Aufteilungen der Dienste, aber der Herr ist derselbe; und es gibt Aufteilungen der Wirkungen, aber Gott ist derselbe, der alles in allem wirkt'' (1 Cor 12,4-6). Und Job: ''Der Herr lebt, der mich so gerichtet hat, und der Allherrscher, der meine Seele verbittert hat, das göttliche Pneuma, das mir in der Nase geblieben ist'' (vgl. Job 27,2f). Und David: ''Sende dein Licht aus und deine Wahrheit'' (Ps 42,3). Licht nennt er das Pneuma und Wahrheit den Sohn. Und an anderer Stelle: ''Zeige uns, Herr, dein Erbarmen und gib uns dein Heil'' (Ps 84,8).

768B

## KOMMENTAR

zu 1 Der gesamte Abschnitt erklärt 1 Cor 8,5-6. Diese Stelle ist für die Trinitätslehre des Theologen maßgebend: sie regte ihn an zur strengen Absonderung unwahrer Vielheit, den bloß vielen Göttern und Söhnen, von göttlicher Dreieinheit (vgl. Abschnitt 113 = 705,16-30; 119 = 709,14-37). Diese wird später dargestellt als trinitarische Selbstkonstitution göttlichen Aktes aus sich und durch sich (Abschnitt 166 = 748,5-13; 182 = 756,8-27). Hier wird zunächst die bloß immanente Verschiedenheit durch die eine Natur hervorgehoben, eine Lebendigkeit, die sich für das Begreifen äußert als Kommunikation der Idiome 'Herr' für den Sohn und 'Gott' für den Vater. Deutlicher wird dies durchgeführt in Abschnitt 163 = 744,34-45. Die trinitarische Idiomenkommunikation (vgl. Einleitung S. 39f) gilt als besonderes Merkmal der Gotteslehre des Apolinarius (Hübner, s. Einleitung Anm. 40).

In dem Begriffspaar φύσει—θέσει bedeutet θέσει zunächst den bloßen, unwahren Begriff (hier Z. 4; vgl. Abschnitt 23 = 677,19-21; 68 = 689,27-35; 168 = 749,1-9), dann die von Gott in Gnade (χάρις) adoptierten Söhne (Abschnitt 151 = 732,45f; 173 = 752,3-11; 178 = 753,2-3). Das mag auf alexandrinische Tradition zurückgehen: Athanasius, c. Ar. II 59 (272,36-273,1): Τὸ μὲν γὰρ γενέσθαι διὰ τὸ μὴ φύσει, ἀλλὰ θέσει αὐτοὺς λέγεσθαι υἱοὺς φησι· τὸ δὲ ἐγεννήθησαν διὰ τὸ ὅλως ὄνομα υἱοῦ καὶ αὐτοὺς εἰληφέναι εἶρηκεν. Vgl. ders., de decr. 22,5 (19,4-8 Opitz); c. Ar. III 19; dort ist auch von μίμησις (364,30) die Rede; Alexander von Alexandrien, An Alexander von Thessalonich z. B. 24,9-11 Opitz; s. auch Basilius, adv. Eun. II 19.

Eine erkenntnistheoretische Verdeutlichung der φύσει—θέσει-Differenz erfolgt in Abschnitt 168 und 173. Dort (752,9-11) wird auch klar, daß sie gegen Anhomöer gebraucht wird. Zur Idiemenkommunikation aus 1 Cor 8,6 vgl. (Didymus) de trin. III 23,2 (128,1-129,14 Μπόνης).

Auch Eunomius geht in seiner Apologie von 1 Cor 8,6 aus (ap. 5) und benutzt die Stelle noch mehrmals als Schriftbeleg für die dienende Schöpfungsaufgabe des Sohnes: ap. 25,19-23; 26,8-12.16-22; 28,14-19.

672,15 γνῶρίσματα: zusammenzulesen mit Abschnitt 38 (681,38f): τῶν γὰρ οὐσιῶν σημαντικὰ τὰ ὀνόματα, οὐκ αὐτὰ οὐσία. Wie bei Basilius und Gregor von Nyssa (s. etwa c. Eun. II 589 = 398,15-19 Jaeger) geht es im Interesse der menschlichen Freiheit darum, den Unterschied zwischen den Dingen an sich (οὐσίαι) und ihren Begriffen aufrecht zu erhalten; s. Einleitung S. 27-30. Zur Terminologie vgl. Apolinarius, fr. in Mt 16,27 (Nr. 84,7 Reuss): ὄνομα δὲ τῆς ιδιότητος γνῶρισμα. Athanasius, c. Ar. II 82 (320,32f): ἀλλ' ἰδίου καὶ ὁμοίου γνῶρισμά ἐστι τὸ λεγόμενον· vgl. c. Ar. I 21 (56,10f). Die Auseinandersetzung um den theologischen Stellenwert der menschlichen Begriffe in der Eunomianischen Kontroverse referiert M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, in: VetChr 17 (1980) 313-346; La polemica sull' origine dei nomi nell' Adversus Eunomium di Basilio: L'epinoia, in: Basilio di Cesarea. Atti del congresso internazionale Messina 1979 I (Messina 1983) 523-531; E. Cavalcanti, Il problema del linguaggio teologico nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno, in: Augustinianum 14 (1974) 527-539.

673,2 ὀνόματα: Daß bei gleichen Begriffen die Ousia gleich sein muß—vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. I 443f (155,11-15 Jaeger) und ebd. 515 (175,10-15 Jaeger)—gilt natürlich nur für idiomatische Begriffe, deren Kommunikation an mehreren Subjekten keine Homonymie hervorruft; vgl. die sehr ähnliche Argumentation in Abschnitt 163 (744,44).

zu 2 Das Argument beruht auf einer Antistrophé (s. o. S. 44-46) von μονογενές mit ἀσύγκριτον für die Aussagegegenstände 'Vater' und 'Jedes Geschöpf'. Unabhängig vom Subjekt, von dem die Unvergleichbarkeit ausgesagt wird, folgt: das, wovon sie ausgesagt wird, ist μονογενές. Da die Unvergleichbarkeit auch für andere Subjekte gelten kann, also prädikative Allgemeinheit aufweist, ergeben sich viele μονογενεῖς, womit die Einzigartigkeit des Sohnes verloren geht. Eine Unklarheit des Argumentes liegt darin, daß μονογενής durch Homonymie tatsächlich prädikativ allgemein werden kann. Der Theologe drängt aber offenbar auf die Identität von μονογενής mit dem Sohn (vgl. Abschnitt 168). Diese ist

gezeugt (673,2: γεννήσεως τὸ μονογενὲς· 673,7f: παρὰ πατρός μονογενής) und nicht durch eine andere logische Form, wie Unvergleichbarkeit, konstituiert.

Die Unvergleichbarkeit des Einziggeborenen zu den Geschöpfen (es geht hier nicht um die von Vater und Sohn) behauptet Eunomius in ap. 15,7-16. Demnach ist der Einziggeborene zwar geschaffen, aber vor den anderen Geschöpfen dadurch ausgezeichnet, daß er als einziger durch die Kraft des Ungezeugten geschaffen ist (μόνος ... κτισθείς), während die übrigen Geschöpfe nach ihm und durch ihn geschaffen sind. Beider οὐσία hat nichts miteinander gemeinsam; ähnlich ap. 17,7-12. In diesem Sinn muß auch die Formulierung μονογενὲς υἱός, ἐπειδὴ μόνος ἀγεννήτου γέννημα (ap. 22,2) verstanden werden; vgl. dazu die Formeln in ap. 28,21-22: οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων ... οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων ... οὐχ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων, vom Theologen in anderem Zusammenhang aufgegriffen: Abschnitte 15 und 60. Ebenso wird das μονογενὲς gegen eine Gleichheit mit dem Pneuma ausgespielt: ap. 25,20-22; 26,7-12.

Basilios behandelt diese Eunomius-Stelle in adv. Eun. II 19-21, verändert sie jedoch (20,5: aus μόνος ... γεννηθείς macht er μόνος παρὰ μόνου ... γεννηθείς. Vgl. Abschnitt 70 = 689,42) und kommt über eine dementsprechend andere Kritik an der Ableitung des Begriffes μονογενὲς (besonders II 20,11-12; 21,2-6) ebenfalls zu dem Resultat einer "einziggeborenen Schöpfung" (II 21,24).

In der Apologie der Apologie wiederholt Eunomius, die Formulierung aus ap. 15,13f aufgreifend, die Unvergleichbarkeit des Schöpfers zu den Geschöpfen (bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 2,123 = 92,24f; 125 = 93,22-24 Jaeger), worauf auch Gregor mit der Unvergleichbarkeit der Geschöpfe untereinander antwortet, so daß der Vorrang des Schöpfers nicht mehr im Spezifikum der Unvergleichbarkeit liegen kann.

zu 3 Hier ist, wie später in Abschnitt 141 (724,21) und 143 (725,6), mit μετάδοσις noch nicht das Pneuma gemeint.— Die Begriffe μετάδοσις und συγχώρησις fehlen bei Eunomius, stimmen aber sachlich überein mit dem Ausdruck τοῦ νεύματι πατρικῷ ποιοῦντος (ap. 20,20f), entfernt auch mit προστάγματι τοῦ πατρὸς δι' αὐτοῦ γεγόμενα (ap. 17,12

vgl. ap. 25,23; 28,15) und den Ausdrücken des dienenden Schaffens.

- zu 4 Menschliche Tätigkeit ist für Eunomius immer nur bei vorausgesetzter Materie möglich: οὐσία für Zeugen, ὕλη für Schaffen. Dabei behält er den Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας für den Menschen vor, muß ihn also für göttliche Zeugung ablehnen: ap. 16,1-6. Für ihn folgte daraus, daß die Begriffe für Gottes Tätigkeit, eben Zeugen und Schaffen, weil sie jeweils die vorausgesetzte Materie ausschließen, polyonym, d. h. gleichbedeutend, sind: ap. 18,1-4. Der Theologe antwortet darauf, daß auch der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας nicht mehr menschlich aufgefaßt werden darf, also keine vorausgesetzte Materie bedeutet. Damit bleibt für Gott die Differenz von Zeugen und Schaffen erhalten, denn ihre Differenz bestimmt sich nach ihrem Verhältnis zu Selbigkeit und Nichtselbigkeit—Zeugen zeugt Selbes in Andersheit, Schaffen schafft Anderes in Andersheit—und nicht nach ihrem Verhältnis zu vorausgesetzter Materie, sei es eigene (Zeugen) oder andere (Schaffen). Das Thema wird noch öfters aufgegriffen: s. Abschnitte 15.16.66.72.76.154.186.

Die sorgfältige Unterscheidung, daß Gezeugtes aus der Ousia des Zeugenden, Geschaffenes aber nicht aus der Physis des Schaffenden ist, gebraucht Gregor von Nyssa z. B. in c. Eun. III 2,103-116 (86,18-91,3 Jaeger), um Eunomius eine σύγχυσις ὀνομάτων vorzuwerfen, wie der rhetorische Fachausdruck für Verworrenheit lautet, den Basilius (adv. Eun. I 8,32f) gegen die eunomianische Willkür im Gebrauch der Begriffe einsetzt (s. συγχέας bei Gregor z. B. in c. Eun. III 2,115 = 90,17 Jaeger und συγχεῖν in ebd. 116 = 91,1 Jaeger.)

673,13f: die entsprechende Aussage bei Eunomius, ap. 17,4-5: Οὐκοῦν οὐδὲ ὅταν λέγεται πατήρ κοινὴν ἐννοεῖν χρὴ πρὸς ἀνθρώπους τὴν ἐνέργειαν ...

673,15 ἀσύγκριτος ... πρὸς πάντα κατὰ πάντα: terminologisch vgl. Abschnitt 114 = 705,34f; 14 = 676,14; hier sind die göttlichen Tätigkeitsbegriffe gemeint. Der Ausdruck fehlt bei Eunomius.

- zu 5 673,20 ἐτέρον: Der Gedanke beruht darauf, daß der Vater nicht ἕτερον des Sohnes ist, d. h. er ist keine andere οὐσία. Hier klingt bereits der Zeugungsbegriff an, wie er in den

Abschnitten 26f näher ausgeführt wird: durch Zeugung entsteht die Vieleinheit der einen οὐσία vor aller Entgegensetzung. Abel ist nicht einfach ἕτερος zu Adam (vgl. Einleitung S. 31-33). Im Abschnitt 93 wird bei der Erklärung von Jo 6,57 der Vater dagegen als ἕτερος gesetzt. Das ist jedoch kein Widerspruch, sondern beweist die Sorgfalt des Theologen im Umgang mit dem Begriff der Andersheit. Denn im Abschnitt 93 wird nicht mehr vom innergöttlichen Leben, von der durch ewige Zeugung sich eröffnenden οὐσία gesprochen, sondern von der Menschwerdung, also vom Abstieg in die Heterousie, wodurch der Vater ἕτερος wird.—Basilios dagegen gebraucht das ἕτερος ungeschützt bei der Definition von Vater und Sohn (adv. Eun. II 22,49-51).—Das ἕτερος im Entstehungsverhältnis findet sich bei Aetius, synt. 28 (543,24 Wickham) und Eunomius, ap. 7,1-11.

673,20 αἴτιος ...: Dasselbe Motiv erscheint in Abschnitt 86 (696,2-3). Zur Problematik des αἴτιον-Begriffes s. Einleitung Anm. 10 und Kommentar zu 86. Vgl. Eunomius, ap. 26,4: πᾶσι τοῖς οὖσι τοῦ εἶναι αἴτιον.

673,21f: Eine ähnliche Argumentationsfigur enthalten die Abschnitte 14 (676,15f) und 86 (696,2), bei verändertem Subjekt auch 72 (692,5f). Daß Gott nicht auf gleiche Weise unser und des Einziggeborenen Vater ist (adv. Eun. II 23,32f), bewahrt Basilios mit der Unterscheidung κατὰ φύσιν—χάριτι (II 23,45-49); sachlich ähnlich argumentiert Athanasius, de decr. 22,5 (19,4-8 Opitz).

673,22f καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον: Weiteres Vorkommen dieser Formel in adv. Eun. IV-V s. Einleitung S. 25.

zu 6 Der Abschnitt erörtert den Sprachgebrauch in Phil 2,6: Wird von Gott etwas ausgesagt, worüber er hinaus ist, ändert sich notwendig der Bedeutungsinhalt des Prädikats (ausgeführt in den Abschnitten 153f). Zugleich wird bereits die Prädikatenkommunikation angedeutet: weil die μορφή die οὐσία ist, darf auch der Sohn nur durch eine Veränderung des Bedeutungsgehaltes der induzierten Begriffe prädiiziert werden. Die göttliche ὑπεροχή durch Asynkrisie (ap. 26,6-7) gilt auch für den Sohn. Eunomius, der die Gleichheit (ἰσότης) von Vater und Sohn ablehnt (ap. 11,4-12), muß entweder den μορφή-Begriff in Phil 2,6 als nicht die οὐσία betreffend ausgelegt

oder die Frage übergangen haben. In den Quellen jedenfalls wird sie in dieser besonderen Rücksicht nicht behandelt. Die Gottesgestalt selbst spricht Eunomius dem Sohn nicht ab: s. Apologie der Apologie bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 3,21 (115,5f Jaeger); vgl. Kommentar zu 58.

Der μορφή-Begriff wird nicht einheitlich verwendet: vgl. Abschnitte 13 und 79 mit 179 (753,22). Ebenso verhält es sich bei Basilius: in adv. Eun. I 18,9-15 setzt er den μορφή-Begriff aus Phil 2,6 mit der οὐσία Gottes gleich, lehnt ihn aber sonst ab: adv. Eun. I 23,14-18 (vgl. Kommentar zu 13); de sp. s. VIII 21,2, oder er sieht in ihm den Unterschied von οὐσίαι: adv. Eun. II 28,32-34; vgl. Einleitung Anm. 49. Die Gleichsetzung von οὐσία und μορφή begegnet auch in Athanasius, c. Ar. III 5 (332,26); (Athanasius) c. Sab. 11 (116,23); Gregor von Nyssa, c. Eun. III 2,147 (100,5-14 Jaeger). Vgl. dazu Hübner, s. Einleitung Anm. 40. Zur Auslegung von Phil 2,6 im vierten Jahrhundert s. Henry, Kénose 65-90.

- zu 7 Eine ähnlich anthropomorphisierende Argumentation innerhalb der Schöpfungslehre wird angewendet in Abschnitt 63 (ἀσθένεια, φθόνος) und 20 (μὴ δύνασθαι); vgl. Abschnitt 186. Hier soll die Intention des Eunomius, die Souveränität Gottes durch Depotenziierung des Gezeugten zu retten, dadurch ad absurdum geführt werden, daß eben dies eine Depotenziierung des zeugenden Gottes bedeutet. Zugrunde liegt die Auffassung, daß der Zeugungsbegriff ein Einheitsbegriff ist und nicht, wie bei Eunomius, ein Begriff substantieller Andersheit; s. Einleitung S. 31-33.

673,28f ἐλάττων: Der Terminus steht bei Eunomius, ap.

26,11: τοῦ μὲν γὰρ ἐλάττων ἐστὶν ὡς ποίημα.

- zu 8 Eine zeitliche Prohyparchie in Gott schließt natürlich auch Eunomius aus (ap. 10), spricht aber bei der Erklärung der Agennesie von einer Prohyparchie des Machenden vor dem Gemachten (ap. 7,4-5). Sofern nun nach Eunomius der Sohn auch Geschöpf heißen kann, würde dies zu einem Frühersein des Vaters führen. Aber zwischen Vater und Sohn gibt es überhaupt keine Vor- und Nachordnung (s. Ausdrücke wie ὅλον ὅλου in Abschnitt 49 = 685,20), ihre Korrelation ist nicht einmal wie die von der Schöpfung im Schöpfer (vgl. Abschnitt 22), sondern ist die Zeugung (Abschnitt 46).



In der aristotelischen Kategorienschrift wird die Vater—Sohn-Beziehung nicht als Beispiel der Relation (πρός τι) angeführt, wohl aber von Porphyrius, in cat. 118,8-13. Er greift auf älteres Material zurück (z. B. Ps-Archytas, περὶ τοῦ καθόλου λόγου 46,14-15; Szlezák datiert diese Schrift auf das erste vorchristliche Jahrhundert: S. 14 seiner Ausgabe).

In der Theologie konnte damit gegen abstrakte Einheitsvorstellungen argumentiert werden: vgl. (Athanasius) c. Ar. IV 15 (60,3-5). Arius hatte diese aristotelische Relation für das Vater—Sohn-Verhältnis ausdrücklich zurückgewiesen (Glaubensbekenntnis an Alexander von Alexandria 4 = Urkunde 6 S. 13,12 Opitz), nachdem Origenes bereits aus der Kategoriendiskussion die Beispiele für die Relation gebraucht hatte (de pr. I 2,10; 144f Karpp); s. Kommentar zu 22.

- zu 9 Nach Eunomius (ap. 24,13-22) beinhaltet die Erkenntnis des Sohnes auch die des Vaters. Aber der Sohn ist οὐσία, der Vater ist nur die Tätigkeit des Zeugenden (ap. 24,21f), damit nicht die Ungezeugtheit selbst einen Ungezeugten zeugt (ἡ τοῦ πατρὸς δύναμις in ap. 24,15 und ἡ τοῦ πατρὸς ἐνέργεια in ap. 24,18 enthalten also genitivi explicativi). Damit ist für Eunomius der Sohn als Bild des Vaters gerettet, ohne daß er ungezeugter Gott ist, denn die οὐσία des ungezeugten Gottes wird nicht in die Ähnlichkeit durch das Bildsein einbezogen. Der Theologe will nun klarmachen, daß die Erkenntnis des Sohnes in der Ousia—die Prämisse ist eunomianisch—die Erkenntnis ebenfalls der Ousia dessen, der durch diese Erkenntnis erkannt wird, beinhalten muß. Wäre die Ousia Gottes von der Erkenntnis der Ousia des Sohnes ausgeschlossen, wäre der Sohn nicht mehr Bild der Ousia.

673,36 ὁμοούσιος: zur rationalen Struktur der Homousie s. Einleitung S. 33-35.

673,37: ἀσώματον—der Terminus begegnet auch in Abschnitt 28 (680,18); 29 (680,28); 38 (684,1); 76 (692,22); 79 (692,34); 86 (693,43f); 124 (712,17.22f); 131 (713,19); 133 (716,26); 163 (744,29)—ist im Gegensatz zu ἀγέννητος und ἄτρεπτος kein bloßer Negationsbegriff mehr, sondern bereits Chiffre für metaphysisches Sein: Numenius, fr. 6 (des Places) definierte das Unkörperliche als das Seiende; für Porphyrius s. H. Dörrie, Porphyrios' "Symmiktä

Zetemata'' 179-187. Dieser ἀσώματος-Begriff tritt auch in (Athanasius) c. Sab. sehr markant auf, z. B. 11 (113,30. 116,9f); 12 (116,30). Für Basilius ist in adv. Eun. I 9,36.40 die Unkörperlichkeit nur ein στερητικόν.

673,37 ἐξ ἀνομοίου: zur theologisch-methodischen Bedeutung des Grundsatzes, daß nichts Unkörperliches aus ungleicher Ousia erkannt werden kann, in Verbindung mit dem Grundsatz vom Schluß der einen Tätigkeit auf die eine Ousia (s. Abschnitt 11) vgl. Einleitung S. 35f.

zu 10 Natürlich hat Eunomius nicht bestritten, daß Christus der Sohn Gottes ist (ap. 5,3-4), aber den Begriff des Sohnes so impliziert, als gäbe es auch einen sohnlosen, d. h. für orthodoxes Verständnis leblosen Gott. Für den Theologen ist daher der Glaube nur dann belebend, wenn dessen transzendentaler Gehalt und Grund das natürliche Leben selbst ist, in dem sich das Gezeugte nicht mehr dem Zeugenden verdankt; jenseits der Homousie ist kein Leben denkbar (im Gegensatz zu Porphyrius, sent. 12, wo behauptet wird, daß das Leben homonym ist und auch das Eine jenseits des Nous lebt). Dadurch, daß Eunomius Vater und Sohn zu zwei verschiedenen Substanzen auseinandergerissen hat, ertötete er ihre Zweieinheit, die das Leben ist. Vgl. die Abschnitte 12.83.98.

zu 11 Der Grundsatz vom Schluß der einen Tätigkeit auf die eine Ousia wird im fünften Buch wiederholt angewendet (s. Kommentar zu 130), im vierten in Abschnitt 29 und 79 nochmals erwähnt. Für das Verständnis aufschlußreich ist Abschnitt 133 (716,24-27). Ich erläutere den Grundsatz S. 35f.

Die Einheit der Tätigkeit von Vater und Sohn würde auch Eunomius dem bezeichnenden Begriff nach nicht bestreiten, sie aber, weil er an beider Heterousie festhält, homonym auf die verschiedenen οὐσίαι aufteilen. Daraus folgt seine Unterscheidung vom einen Geschöpf (Sohn) und den vielen Geschöpfen; vgl. Kommentar zu 61 und 81. In einer Theorie der Homousie dagegen ist die Tätigkeit natürlich nicht mehr homonym.

Im zweiten pseudathanasianischen Dialog de s. trin. 1177,30-32 (88 Bizer) folgt auf das Zitat Jo 5,19, das hier im Text in umgekehrter Reihenfolge auftritt: ὧν δὲ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια ἡ αὐτὴ οὐσία. Wichtig wird der Grundsatz bei (Athanasius) dial. I c. Maced. 11,76f Cavalcanti: ὧν γὰρ ἡ

αὐτὴ ἐνέργεια καὶ ἡ αὐτὴ ἐστὶ φύσις, fast wörtlich wiederholt ebd. 12,14f.35f; 13,24.37f; 16,8f.

Athanasius (vgl. ad Ser. I 28 = 596,7-9), Diodor von Tarsus, fr. in Rom 8,11 (92,5 Staab) und Didymus (de sp. s. 17 = 1049,50f) verwenden ihn im pneumatologischen Kontext, Apolinarius im christologischen: fr. 117 (236,1 Lietzmann). Entfernt vergleichbar ist (Athanasius) dial. de s. trin. III 28.

zu 12 Im Abschnitt 10 ist ζωὴ αἰώνιος mit Glaube verbunden, hier mit Wissen. Beides ist also eines. Der Gegensatz zum Glauben heißt ἀπόδειξις (Abschnitt 80), ein Ausdruck der erst dialektischen Wissenschaft. Nur den Vater oder nur den Sohn zu wissen ist unmöglich. Das Wissen ist eins und belebtes Leben, wenn der Vater im Sohn gewußt wird. Deshalb ist Homousie Grund des Wissens; vgl. Kommentar zu 10 und 56 und Einleitung S. 37f.

zu 13 Daß der Sohn Bild des Vaters ist, leugnet Eunomius keineswegs. Aber der Begriff des Vaters enthält für ihn nicht die οὐσία, sondern bloß die Tat des Zeugens. Erörtert wird dies in ap. 24; vgl. hierzu meinen Kommentar zu 9 und zur Bildtheologie im vierten Jahrhundert M. Simonetti, L'esegesi ilariana di Col. 1,15a, in: VetChr 2 (1965) 165-182.

676,9f: εἰκὼν ἀληθείας—so verbessere ich aus den Handschriften—bedeutet nicht etwa bloß die Übereinstimmung des Sohnes mit dem Vater in allen Prädikaten, sondern schon deren Grundlage, die Homousie, selbst; vgl. Abschnitt 75 und Kommentar zu 142-144.163; deutlich ist dies auch in (Athanasius) c. Sab. 6 (108,23); Basilius, adv. Eun. I 18,5-9; Apolinarius, κμπ 35 (180,26 Lietzmann); fr. in Ps 88,14.15 (59,15 Mühlenberg).

676,10: πᾶσα εἰκὼν zielt wahrscheinlich formell gegen den Bildbegriff des Eunomius und will eine Abbildung bloß der (unsichtbaren) Energie ausschließen. Im Abschnitt 79 wird das Problem nochmals aufgegriffen. Daß Vater und Sohn nicht in εἶδος, μορφή oder σχῆμα gleich (ὁμοιος) sein können, sondern nur in der Ousia, bringt Basilius in adv. Eun. I 23,14-18.

Zur Problematik des μορφή-Begriffes s. Kommentar zu 6.

zu 14 Das Argument greift Teile aus den Abschnitten 4 und 5 auf. Das πρὸς πάντα von Abschnitt 4 (673,15) wird hier auf-

gegliedert in πρὸς τὸν υἱόν und πρὸς τὴν κτίσιν, woraus sofort die Ununterschiedenheit des Vaters in seinem Verhältnis zu Sohn und Schöpfung folgt. Der Vater wird dadurch zu einem bloßen, ungewußten Gott neutralisiert, der Sohnesbegriff löst sich auf. Implizit wird zudem die eunomianische Stufung des Geschöpfungsbegriffes ausgeschlossen. Zur Asynkrisie Gottes zum Sohn bei Eunomius vgl. ap. 11,4-12; 20,2-3; 26,10 u. ö.; die des Vaters zum Sohn behauptet Eunomius infolge seines εἰκόν-Begriffes nicht; bei Aetius z. B. synt. 4.

zu 15 676,19: Der hier referierte gegnerische Standpunkt findet sich bei Eunomius, ap. 28,21f; Arius, Glaubensbekenntnis an Alexander von Alexandrien 3 (Urkunde 6 = 12,10 Opitz); vgl. die zweite Formel der Antiochenischen Synode 341 (186,8 Hahn). Die Gegner fügen allerdings hinzu: γέννημα ... οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων (Arius γεγεννημένων); diese Formel steht dann in Abschnitt 60. Über diesen Ausdruck s. R. Vaggione, Οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων: Some Aspects of Dogmatic Formulae in the Arian Controversy, in: StPatr 17,1 (1982) 181-187. Der Theologe will dagegen seinen γέννημα-Begriff verteidigen und die Willkür der Gegner aufdecken: Sich selbst gestehen sie die Außerordentlichkeit von Begriffen zu, uns nicht. Ihre Begriffe wollen sie nicht menschlich verstanden wissen, unsere aber durchaus.—Eunomius konnte, wie Arius (vgl. Urkunde 1 = 3,1.6 Opitz), die Immaterialität des Ausdruckes ἐκ τῆς οὐσίας, der wesentlich zur Lehre von der Homousie gehört, nicht fassen; s. Kommentar zu 4.

zu 16 Die entsprechende Hauptstelle steht bei Eunomius, ap. 17,4-5; dort finden sich auch die Stichworte ῥεῦσιν ἢ πάθος; vgl. Apologie der Apologie bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 2,28 (61,10 Jaeger).

Der Abschnitt ist noch einmal gegen die begriffliche Willkür des Eunomius gerichtet, der sich weigerte, den orthodoxen Zeugungsbegriff immateriell zu denken. Ausführlicher wird darauf eingegangen in Abschnitt 186 (s. Kommentar zu 4.). Eine ähnliche Argumentation hat Athanasius, de syn. 51,7 (275,20-23 Opitz).

Basilius bringt dasselbe Argument in adv. Eun. II 23,63-71, besonders Z. 70-71: Εἰ δὲ ἀπαθῶς κτίζει, ἀπαθῆ εἶναι δέξασθε καὶ τὴν γέννησιν.

zu 17 Das Argument scheint nicht gegen Eunomius gerichtet zu

sein, denn er umgeht das ποτέ (s. Kommentar zu 21 und 24); Athanasius gebraucht mehrmals den Begriff des Abglanzes gegen dieses arianische Stichwort, z. B. de decr. 12,3 (11,7 Opitz); c. Ar. I 12 (37,9-12), dort im Kontext auch Ps 35,10. Aber Basilius geht damit gegen ap. 10 vor (adv. Eun. I 20,6-10; ἀχρόνως in Z. 7), wo Eunomius (ap. 10,1-9) fiktiv einwendet, daß eine gemeinsame Ousia mit dem Zeitbegriff verbunden werden könnte.—Zur Bedeutung des Licht-Begriffes für die Theologie der Homousie s. de Halleux, origines 5-12; Cavalcanti, Studi 84-91; Simonetti, Testi 593-595.

676,27 συναϊδίως: συναϊδιος ist in Abschnitt 67 (689,23f) nochmals gegen ποτέ gesetzt. Mit συναϊδιος war in den Ohren der Eunomianer die Souveränität Gottes verletzt; vgl. Abschnitt 22 und (Didymus) de trin. I 15,36 (58,11-15 Hönscheid) mit dem selten verwendeten Dan 2,22. συναϊδίως in Verbindung mit ἀπαύγασμα bringt (Athanasius) dial. I de s. trin. 6 (1125,6f).

zu 18 676,32: ὁ υἱός ist mit der großen Mehrzahl der Handschriften zu streichen. Bestätigt wird dies durch die unten angeführte Basilius-Parallele.

Eunomius hatte von der Entgegensetzung der bezeichnenden Begriffe auf die der bezeichneten Wirklichkeiten geschlossen (vgl. Abschnitt 36). Der Theologe läßt Eunomius sich widersprechen, indem er auch der οὐσία des Gezeugten die Logik des Gezeugtseins gibt, was für ihn Homousie bedeutet und Entgegensetzung ausschließt. Es ist ein klassischer Syllogismus: a) γέννημα ist οὐσία b) γέννημα ist Gottes γέννημα c) οὐσία ist Gottes οὐσία.

Dasselbe Argument hat ausführlicher, aber mit verändertem Skopos, Basilius, adv. Eun. II 10,29-40, besonders Z. 37-39: τοῦ θεοῦ δέ ἐστι γέννημα ὁ υἱός, τοῦ θεοῦ ἔσται οὐσία, εἴπερ τὸ γέννημα τὴν οὐσίαν δηλοῖ.

676,30: γέννημα ist Ousia bei Eunomius, ap. 12,2-4.6-10; 24,21.

676,31: ἀγέννητον ist Ousia bei Eunomius, ap. 7,11; vgl. Aetius, synt. 28 (543,25f Wickham).

zu 19 Den Willen Gottes als seiner Natur entgegengesetzt und damit als Willkür zu nehmen, darf dem Eunomius insofern vorgeworfen werden, als dieser den Willen Gottes als eine Funktion und nicht in Einheit mit der Ousia auffaßt: all-

gemein ap. 23, für die Zeugung ap. 24,2; vgl. ap. 9,2-3, wo eine Teilgabe aus der eigenen Natur an den Gezeugten aus Gründen der Asynkrisie abgelehnt wird; ähnlich ap. 18,1-2; am deutlichsten aber in ap. 28,12-14. In den Scholien argumentiert Eunomius außerdem ausdrücklich gegen die Einheit des Willens: Wenn der Wille mit der Ousia Gottes dasselbe ist, gibt es bei einer Ousia auch nur einen Willen. Aus Ps 113,11 folgt aber, daß Gott vieles wollte. Also sind die Willen viele und verschiedene (διάφορος Z. 13 Vagione).—Durch die Induktion von der Vielheit der Werke auf den Willen umgeht Eunomius dessen Einheit. 676,35-37 reagiert unmittelbar darauf; die letzten vier Worte des Abschnittes ὡς βούλεται καὶ ποιεῖ definieren die Willkür und sind nicht mehr im Sinne orthodoxer Exegese der Psalmenstelle gemeint.

Der Theologe nimmt nun den eunomianischen Willensbegriff für die Zeugung des Sohnes her: Wenn der Sohn durch den Willen gezeugt ist, und der Wille nicht einer ist, gibt es mehr als einen Sohn (Antistrophé von orthodoxem Sohnesbegriff und eunomianischem Willensbegriff); der Sprung von ἐγέννησεν zu ποιητής ist hier nur ein terminologisches Zugeständnis an den Gegner. Physische Zeugung konstituiert also für den Theologen die Identität des Gezeugten, während ein der Physis entgegengesetzter Wille seine eigene Einheit verliert und nur haltlos Verschiedenes erzeugt. Physis und Einheit stehen in strenger Wechselbeziehung. Die Konstitution des Sohnes durch Willen lehrt Arius etwa im Brief an Eusebius von Nikomedien = Urkunde 1 (3,1f Opitz). Verteidigt wird die willentliche Zeugung in der ἔκθεσις μακρόστιχος 2 (192 Hahn); 8 (194f Hahn) und im 25. Anathem der Synode von Sirmium 351 (199 Hahn).

zu 20 Nur die Prämisse ist eunomianisch, formuliert wie in Abschnitt 16. In ap. 23f unterscheidet Eunomius den nichtzeugenden anarchischen Gott vom nicht-anarchischen zeugenden Vater. Daraus folgt für den Theologen ein Widerstreit von Können und Wollen, also, ähnlich wie im vorausgehenden Abschnitt, eine Zerstörung der energetischen Identität. Mit dem Begriff des Unvermögens (ἀδυναμία) wendet sich auch Basilius gegen eine zeitliche Vaterschaft, zunächst im Wechselspiel mit Unkenntnis (ἄγνοια adv. Eun. II 12,3-6); kurz darauf aber folgt ein sehr ähnlicher Gedanke wie in

676,38-40: in Gott wird das Wollen nicht durch Nichtkönnen behindert, noch muß Gott wie Menschen oder Tiere auf das zeugungsfähige Alter warten (adv. Eun. II 12,9-15; vgl. ebd. II 30,17-28). In dem Ausdruck γεννητικῆς καὶ τελείας φύσεως (676,39f) klingt zudem der neuplatonische Grundsatz an, daß alles Vollkommene zeugt, weil es vollkommen ist: z. B. Plotin, enn. V 1,6,37-39; 7,36-38. In c. Ar. II 2 (149,24f) setzt Athanasius in der Frage nach dem Grund des Sohnes die γεννητικὴ φύσις der δημιουργικὴ βούλησις entgegen.—Zur psychologischen Argumentation vgl. die Abschnitte 7.61.63. In theologischen Fragen mit den Begriffen des Könnens und Wollens umzugehen, war ein im Hellenismus weit verbreiteter “popular-philosophischer Allgemeinplatz ... mit epikureischer Etikette” (Lampe, Christen 217).

zu 21 676,43: τὸ ist mit den Handschriften zu streichen.

Das ποτέ οὐκ ἦν (676,43) kommt in dieser Formulierung bei Eunomius nicht vor, sondern heißt bei ihm μὴ ὄντα γεγενῆσθαι (z. B. ap. 15,7). Im Abschnitt 24 wird dies mit einem Teilerfolg orthodoxer Gegenargumentation erklärt.

Die Präexistenz des Sohnes bezieht sich nicht nur auf die Allheit der Dinge, sondern gilt prinzipiell: zwischen Vater und Sohn darf keinerlei Vermittlung gedacht werden. Andernfalls ist der Sohn später nicht nur als der Vater, sondern auch später als die Differenz von Vater und Sohn. In diesem Sinne argumentiert auch Basilius im ganzen 13. Kapitel von adv. Eun. II, besonders Z. 1-7; vgl. adv. Eun. II 11,28-30. S. auch Gregor von Nyssa, c. Eun. I 342 (128,17-22 Jaeger): Wenn der Vater älter ist als der Sohn, ist der Sohn jünger als die durch ihn geschaffene Zeit. Zu dieser Aporie vgl. die Analyse der philosophischen und theologischen Implikationen im arianischen ποτέ von E. P. Meijering, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός. A Discussion of Time and Eternity, in: VigChr 28 (1974) 161-168.

Ein weiteres Argument mit μετά enthält der Abschnitt 34. Vgl. auch die Bemerkungen zum Begriff der ewigen Zeugung im Kommentar zu 184.

zu 22 Für beide Parteien enthält der Begriff des Schaffens die Heterousie, aber durch die Gleichsetzung der Logik des Schaffens mit der des Zeugens konnte Eunomius eine analoge Schlußfolgerung für das Schaffen aus dem orthodox ver-

standenen Zeugen formulieren. Es ist der antiorigenistische Hellenismus-Vorwurf von der Gleichewigkeit der Welt und fußt auf der Trennung von Ousia und Energiea: *ap.* 22,9-12. Deshalb antwortet der Theologe wieder mit der Unterscheidung von Zeugen und Schaffen (s. Abschnitte 4.15.16.66.72. 154) und differenziert den Schöpfungsbegriff: nur sofern die Schöpfung nach und außerhalb des Schöpfers ist, ist sie nicht gleichewig. Dadurch entgeht er einem Widerspruch zu seiner Lehre von einer physischen Schöpfung.

Haus- und Schiffsbau ist geläufiges Beispiel für technische Akte: Plotin, *enn.* VI 3,26,11; Basilius, *adv. Eun.* II 21,22-24. Den Schiffsbau als Beispiel für Heterousie gebraucht Athanasius, *de sent. Dion.* 4,2 (48,22 Opitz); 18,1 (59,5 Opitz). Dexippus bringt den Hausbau als Beispiel für die Trennung von Werk und Tat des Schaffenden: *in cat.* I 3 (9,5f Busse). Vgl. die Unterscheidung von Schaffen und Zeugen bei Athanasius, *ad Ser.* II 6 (617,7-26). Zur strengen Wechselbeziehung von Vater und Sohn, die in der alexandrinischen Theologie bereits ihren festen Platz hatte (s. Dionysius von Alexandrien bei Athanasius, *de sent. Dion.* 15,4 = 57,13-16 Opitz mit Anm. zu Origenes; 17,1 = 58,16f Opitz mit Anm.), vgl. die Abschnitte 8.46.165. Vgl. außerdem (Athanasius) *c. Sab.* 5 (105,38f); Basilius, *adv. Eun.* II 12,18-21; Athanasius, *c. Ar.* III 6 (333,9f.13f); Porphyrius, *in cat.* 118,8-16.11: ... υἱοῦ μὴ ὄντος οὐκ ἔστι πατήρ ... Sie findet sich häufig auch bei Gregor von Nyssa, z. B. *or. de deitate filii et spiritus sancti* 560,34-561,9 oder *c. Eun.* I 631f (208,6-14 Jaeger).

677,5 συναίδιον: zur Bedeutung dieses Begriffs vgl. Kommentar zu 17 und Abschnitte 67.112.

677,9: δημιουργία hat sonst auch die Bedeutung von δημιουργούμενον: Abschnitt 132 (713,38f).

Der gesamte Abschnitt ist gut vergleichbar mit Athanasius, *c. Ar.* I 29.

zu 23 677,13-15: Die alttestamentlichen Namen Gottes werden im Abschnitt 39 zum Teil durch Schriftstellen ausgewiesen; vgl. auch die Passagen über den Namen des Vaters in den Abschnitten 50-52. Zu ὧν s. folgenden Abschnitt. Athanasius reiht beispielsweise παντοκράτωρ u. a. zu θεός und κύριος (*c. Ar.* I 21 = 56,3-4) oder zu ὧν (*ad Ser.* II 5 = 616,34f).



677,15 ἐν ταῖς γραφαῖς: Gemeint sind hier nur die alttestamentlichen Schriften. Auf das Fehlen des Wortes “un-gezeugt” im Neuen Testament wird im Abschnitt 52 hingewiesen. Der Theologe wirft seinen Gegnern Judaismus vor, weil sie einen abstrakten Monotheismus der Vaterschaft Gottes vorziehen. Daß die Identität des Christentums am Begriff des Vaters hängt, verteidigt Basilius in adv. Eun. II 22; vgl. ebd. 7,30.

677,15 ἀγέννητος δὲ οὐδαμοῦ: Die gleiche Aussage macht Athanasius, de syn. 46,2 (271,16 Opitz): οὐδαμοῦ γὰρ ἀγέννητον τὸν θεὸν εἰρήκασιν αἱ γραφαί. Vgl. Basilius, adv. Eun. I 5,65; II 6,30-42. Daß ἀγέννητος unbiblich ist, wird thematisiert bei (Athanasius) dial. II de s. trin. 3-5 (1161,7-1164,43).

677,20 ὄνομα θέσει: zur theologischen Bedeutung dieses Ausdrucks s. Kommentar zu 1.

zu 24 Eunomius war als Arianer nicht in der Lage, die Einheit von Zeugung und Sein zu denken: “Seiend gezeugt werden” hieß für ihn “Schon seiend sein gezeugt werden”, also ungezeugt sein: ap. 13; vgl. Kommentar zu 21 und 17. Ähnlich dachten die Arianer nach Athanasius, c. Ar. II 18 (185,4f). Daß der Seiende den Seienden zeugt, schloß auch Eusebius von Cäsarea aus (Urkunde 7 = 15,2-6 Opitz). Gregor von Nyssa widerlegt die in diesem Abschnitt behandelte gegen-erische These ausführlich in c. Eun. III 6,1-54 (185,3-205,7 Jaeger) u. a. mit dem Begriff des Guten, der immateriellen Zeugung und der Korrelation von Licht und Abglanz. In der Apologie der Apologie faßt Eunomius gegen Basilius das Sein des Logos im Johannesprolog ausdrücklich als uneigentliches Sein auf, was Gregor natürlich zurückweist (c. Eun. III 8,34-42 = 251,16-154,25 Jaeger).—Zum Thema vgl. auch die Abschnitte 105.178 und bei Athanasius, c. Ar. I 11.

677,27-29: Daß der Seiende den Seienden zeugt, ist gut vergleichbar mit (Athanasius) c. Sab. 4 (105,12); 5 (105,27.39f); 8 (112,4-6); (Athanasius) c. Ar. IV 1 (45,4 Stegmann).

677,32 τέταρτον: Basilius sagt im gleichen Kontext hom. in Jo 1,1 (481,30): τέταρτον εἶπε τὸ ἦν.

zu 25 Eunomius verteilte die Prädikate—unter den Beispielen ist φῶς—homonym auf die von ihm behaupteten Substanzen der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit (ap. 19,8-16). Kurz

darauf lehnt er gegen die These von der Homoiusie eine ὑπεροχή durch ein μείζον ab, weil es dafür keine Vergleichsgrundlage gebe (ap. 19,19-23). Dagegen sagt der Theologe, daß die Prädikate durchaus ein μείζον beinhalten, das jedoch nicht die Ousia betrifft, sondern die Eigenschaften, wofür die Homousie die Vergleichsgrundlage liefert (ausgeführt im Abschnitt 87). In ap. 21,11-17 bietet Eunomius weitere Beispiele für seine Auffassung der "Prädikatenkommunikation", darunter θεός, ἀγαθός und κύριος; dort auch erwähnt er nochmals die ὑπεροχή allerdings nicht der Ousia, sondern des Vaters.

677,42 μείζονως: Das Größersein von Subjekten innerhalb der gleichen Ousia wird näher erläutert im Abschnitt 87. Eben dieses Konzept, bei bewahrter Homousie die Prädikate innergöttlich zu steigern, findet sich in einem Brief von Apolinarius an Basilius (ep. 362 aus der Korrespondenz des Basilius) und zwar Z. 32-36 de Riedmatten.

680,1-3 οὐσία γὰρ οὐσίας ... δικαίου: zu dieser logischen Regel vgl. die Kategorienschrift 3b-4a und 10b; Porphyrius, in cat. 97,6-22; 137,15-22; Dexippus bringt auch den Begriff ὑπεροχή in cat. II 30. Zur theologischen Verarbeitung s. Einleitung S. 43f. Zur sonstigen Verwendung vgl. die pseudathanasianische refutatio hypocrisis 85,24-88,3; Athanasius, de syn. 53,3 (auch zu Abschnitt 87); Didymus, fr. 17 in Jo 14,28 (auch zu Abschnitt 87); fr. in Rom 7 (4,1-6 Staab); fr. in 2 Cor 3,7-16 (22,20 Staab); Basilius, adv. Eun. I 25,34f; Evagrius Ponticus, ep. fidei 5,3-9 Patrucco (auch zu Abschnitt 87); Gregor von Nyssa, c. Eun. I 181 (80,1-7 Jaeger); 232 (94,27-95,1 Jaeger).

zu 26 Eine Hauptstelle der τρόπος ὑπάρξεως-Lehre; näheres s. Einleitung S. 31-35 und Kommentar zu 32.33. Die Einheit der Natur durch Zeugung begegnet bei Gregor von Nazianz, or. 29,10 (144,17-20 Barbel) und bei Gregor von Nyssa z. B. in c. Eun. III 1,101f (38,2-16 Jaeger).

680,6 ἔτερος: zur Wichtigkeit dieses Begriffs vgl. Kommentar zu 5.

zu 27 Der Theologe geht hier insofern nicht auf Eunomius ein, als dieser den αἰτιον-Begriff zwar dem Vater zuwies (ap. 21,18;

26,4), aber den Vater nicht οὐσία sein ließ (s. Kommentar zu 9).

Mit dem Verhältnis des Grundes zu dem, was aus ihm folgt, will Basilius in adv. Eun. I 23,27 den Einwand des Eunomius (s. ap. 11) abwehren, aus einer Gleichheit in der Ousia folge Unterschiedslosigkeit von Vater und Sohn. In adv. Eun. I 20 löst er damit das Problem der Vorordnung des Vaters vor dem Sohn, ohne eine Heterousie behaupten zu müssen (Z. 36-41; αἴτιον—αἰτιατόν Z. 26-29; vgl. ebd. Z. 15). Daß die Ablehnung des natürlichen Unterschiedes (κατὰ φύσιν διαφορά) keine Vermischung der Hypostasen bedeutet, belegt Gregor von Nyssa in ad Abl. (55,21-56,4 Mueller) ebenfalls mit der Relation αἴτιον—αἰτιατόν. S. auch (Athanasius) c. Ar. IV 3 (46,21 Stegmann).

Zum Verhältnis von μείζων und αἴτιος s. Abschnitte 53 und 86.

680,8 μείζων καὶ διάφορον: vgl. die entsprechende eunomianische Position in ap. 11,7.11, wonach Größersein und Unterschied in einer gleichen Ousia nicht möglich sind.

zu 28 Der Grundsatz von Ende und Anfang steht bei Eunomius in der Apologie (ap. 22,13-15; 23,5-8.13-15) nur im schöpfungstheologischen Kontext, um so die ewige Ousia von der nichtewigen Energie und dem der Energie entsprechenden nichtewigen Werk (ἔργον) zu trennen. Derselbe Grundsatz beherrscht den Willensbegriff: Scholien = fr. 1,1-4 Vaggione. Für die Zeugung wird er erst in der Apologie der Apologie behauptet (bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 7,26 = 224,4-14 Jaeger; III 7,32 = 226,16-18 Jaeger). Wie hier wiedergegeben, schließt dort Eunomius vom Ende auf den Anfang. Der Theologe faßt den eunomianischen Sohnesbegriff, wohl zu Recht, als ἔργον (s. Abschnitt 83) und ἐνέργημα (s. Abschnitt 69) und setzt die ewige Zeugung dagegen (vgl. Abschnitte 19.20.46 u. a. und Kommentar zu 184), um sie von dem neutralen Energiebegriff zu isolieren und gegen das Schaffen genauer zu bestimmen (vgl. Abschnitt 22), während Eunomius Zeugen, Schaffen, Wollen und Tätigsein zusammenwarf (ap. 24,1-2).—Sachlich ist die Argumentation vergleichbar mit Gregor von Nazianz, or. 29,13 (150,2-6 Barbel).

Innerhalb der Widerlegung der eunomianischen Gleichset-

zung von Anfang und Ende verwendet Gregor von Nyssa den Gedanken, daß zwar die Engel und Seelen unsterblich sind, aber nur Gott auch anfangslos ist (c. Eun. II 539-542 = 384,8-32 Jaeger).

- zu 29 Der Abschnitt zielt auf die Aporetik einer von der οὐσία gelösten Einheit von Vater und Sohn—Eunomius löste Willen und Tätigkeit von der οὐσία (ap. 23,15-24,2). Von der einen οὐσία abgezogen, verlieren auch die isolierten Begriffe der Tätigkeit und des Willens die Fähigkeit, Vater und Sohn zu vereinigen: Die Einheit der bloßen Tätigkeit erzwingt nach dem in Abschnitt 11 und 79 aufgestellten Grundsatz die Einheit der οὐσία, die Einheit des bloßen Willens führt zu einseitigen Herrschaftsverhältnissen. Nicht nur leben dann die Personen gegeneinander, sondern auch das Gewollte selbst zerfällt in sich (vgl. Abschnitt 19). Nur die physische Einheit kann den Willen emanzipieren, weil sich dann der Wille des einen am Willen des anderen nicht mehr ausschließen muß, sondern der Wille ist die Natur, ist Vater und Sohn und ist so in seinem Selbst konstituiert.

680,28 ἄσωμάτων: zum Stellenwert dieses Begriffs s. Kommentar zu 9.

680,37f ἐπιτάττεται: Der Terminus begegnet nochmals in Abschnitt 95.

- zu 30 Die Antistrophé der Begriffe γεννητός bzw. γέννημα mit οὐσία, die Eunomius unausgesprochen vollzog, wird in ihrer Absurdität aufgedeckt: wenn γέννημα οὐσία ist, ist alles, wovon γέννημα ausgesagt werden kann, diese οὐσία. Die Differenz von prädikativem Begriff (ὄνομα) und οὐσία würde beseitigt sein (vgl. Porphyrius, in cat. 80,11-14; dort wird ein ähnliches Problem für "Grammatik" behandelt). Die prädikative Allgemeinheit des Begriffes gegenüber der οὐσία muß beibehalten werden; ein ὄνομα darf nicht αὐτοουσία sein (s. Abschnitt 38). Näheres zur Antistrophé s. Einleitung S. 44-46.

Basilius gebraucht das Argument in adv. Eun. II 10,4-15.

Im zweiten pseudathanasianischen Dialog de s. trin. wird genau diese Antistrophé mehrmals durchgeführt: 1177,23-25 = 87f Bizer (οὐσία durch φύσις ersetzt); 1188,13-15 (103 Bizer); 1196,7-10 (115 Bizer); vgl. 1181,13f (94 Bizer) und 10 = 1172,44-48.

680,42f: vgl. dazu Aussage und Formulierung bei Aetius, synt. 16: Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν (vgl. synt. 30), εἰκότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται.

680,44: ἀγέννητος wird als Ousia definiert bei Eunomius, ap. 7,11, γεννητός als Ousia ebd. 12,6-8.

680,46: Die fast gleiche Formulierung der Antistrophé von γέννημα und οὐσία ist in Abschnitt 44 (684,37) zu lesen.

zu 31 Dieser Abschnitt ist gegen die Willkür und Inkonsequenz der Neuarianer gerichtet, den Begriff der Ungezeugtheit gegen andere zu bevorzugen. Zuerst folgt daraus eine mehrfache οὐσία Gottes (die Umkehrung für den Sohn s. Abschnitt 43), und dann eine einfache für alle Geschöpfe. Um diesen zweiten Schluß zu verstehen, muß man die Antistrophé aus dem vorigen Abschnitt für κτίσις und οὐσία durchführen: wenn Ungeschaffenheit Ousia ist, ist auch der Gegensatz, die Geschaffenheit, Ousia. Wenn die Geschaffenheit Ousia ist, dann ist alles, wovon die Geschaffenheit ausgesagt werden kann, die eine Ousia der Geschaffenheit. Das viele Geschaffene verhält sich dann zur Geschaffenheit wie die peripatetische erste Ousia zur zweiten; aber Schöpfung darf nur als τρόπος ὑπάρξεως angesehen werden.—Der Gedanke von vielen οὐσῖαι der einen Schöpfung taucht nochmals in Abschnitt 48 (685,14f) auf; vgl. Abschnitt 81. Anders Basilios: für ihn bilden alle Geschöpfe nur eine Ousia, sofern sie in allgemeinen Bestimmungen (Körperlichkeit, Sichtbarkeit usw.) übereinstimmen. Daher nennt er Menschen mit Dingen ὁμοούσιος (adv. Eun. II 19,62-66; vgl. ebd. II 28,43-50), während der Theologe, nach peripatetischer Denkweise, nur die Individuen einer Art mit dieser als eine Ousia zählt; s. Einleitung Anm. 49 und die Erklärung der Homousie im fünften Kapitel der Einleitung.—Gegen mehrere Ousiai Gottes durch Substantialisierung der Gottesprädikate wendet sich Gregor von Nazianz, or. 29,10 (144,25-146,2 Barbel). 681,2f: Hierzu ist Aetius, synt. 16 zu lesen; s. vorausgehenden Abschnitt.

zu 32 τρόπος ὑπάρξεως ist terminus technicus für die positive Bestimmung der Ungezeugtheit; s. Abschnitte 26.33 und Einleitung S. 31-35. Über Gebrauch und weiteres Vorkommen des Ausdrucks τρόπος ὑπάρξεως im 4. Jh. s. Prestige, God

245-249. Dessen Herkunft aus der Logik vermutet Prestige ebd. 245. Zu belegen wäre dies, wenigstens terminologisch, mit Alexander von Aphrodisias, z. B. in top. IV 1 (295,6f Wallies) und Dexippus, in cat. II 2 (40,28-41,3 Busse).

- zu 33 In adv. Eun. I 15 erörtert Basilius, daß die Agennesie kein Was, sondern ein Wie und Woher angibt. Die Zeilen I 15,31-35 (Sesboüé) scheinen deutlich an diesen Abschnitt (und den vorigen) anzuklingen; statt τρόπος ὑπάρξεως hat Basilius τρόπος ὑποστάσεως (Zeile 33). — Die gleiche Grundaussage macht Gregor von Nazianz, or. 31,11 (238-240 Barbel). Apolinarius gebraucht im fr. 142 (241,19-23 Lietzmann) die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre in einer christologischen Variante: ... φύσιν μὲν τὴν αὐτὴν ... γένεσιν δὲ διάφορον. Hier zeigt sich übrigens, daß ὑπαρξίς auch die Bedeutung von γένεσις haben kann; vgl. aber Kommentar zu 140. Gregor von Nyssa, c. Eun. I 496f (169,20-170,12 Jaeger) setzt die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre gegen den eunomianischen Vorwurf der Selbstzeugung ein; vgl. ders., c. Eun. III 1,73-75 (29,27-30,24 Jaeger). Die verschiedenen Entstehungsweisen des Menschen erwähnt Didymus, contra Manichaeos 7 (PG 39,1096,1-3.5).

- zu 34 681,22: Statt διὰ τοῦ ist mit den Handschriften διὰ τὸ zu lesen; bestätigt wird dies durch 673,3; 689,3.42; 696,30f; 701,30.32; 708,3.

Ähnlich lautende Formulierungen wie ὅτι μὴ ἐγεννήθη und διὰ τὸ γεννηθῆναι begegnen noch öfters (Abschnitte 40.41.45) und können sowohl orthodox im Sinne der τρόπος ὑπάρξεως-Lehre impliziert werden (eindeutig in Abschnitt 40 und 45) als auch eunomianisch zu Begriffen von Substanzen ontologisiert (eindeutig in Abschnitt 41). Hier trifft beides zu, d. h. in der verbalen Analytik der Begriffe ἀγέννητος und γεννητός war man sich einig. Aber ἀγέννητος hätte weder positiviert noch zum Seienden gemacht werden dürfen. Aetius hatte jedoch gesagt: Wenn ἀγέννητος und γεννητός nichts sind, können sie nicht entgegengesetzt werden, denn nichts kann nichts nicht entgegengesetzt werden (synt. 16 = 542,13-15 Wickham: εἰ δὲ μηδὲν σημαίνει τὸ ἀγέννητον, πολλῷ μᾶλλον οὐδὲν δηλοῖ τὸ γέννημα. μηδενὶ δὲ μηδὲν πῶς ἂν ἀντιδιασταλείη;). Also sind ἀγέννητος und γεννητός

Seiende. Dagegen weist der Theologe auf die Ableitung des Begriffes ἀγέννητος hin, die das γεννητός voraussetzt. Wird ἀγέννητος dann in dieser Ableitung als Seiendes genommen, ist die Ungezeugtheit nicht bloß der Begriffsbildung nach, sondern auch ontologisch nach dem, was es zeugt.—Gegen die Positivierung von Negationsbegriffen wendet sich der Theologe auch in den Abschnitten 41.54.56.171.

681,23 πρὸς: Ein weiteres Argument mit πρὸς wird in Abschnitt 37 eingesetzt.

- zu 35 Mithilfe der Gleichsetzung von γίγνομαι und γεννάω wird für die Einheit von Gott und Vater gegen des Eunomius Absetzung des Vaterbegriffes von der οὐσία Gottes (ap. 23 und 24) vorgegangen; vgl. im Kommentar zu 49 die Bemerkungen zu 685,17f.

681,28: zu ἀπλοῦς bei Eunomius s. Kommentar zu 55.

- zu 36 681,33: Statt τὸν ist mit den Handschriften und den früheren Herausgebern und in Analogie zu Zeile 681,31 τὸ zu lesen.

681,29 ἐναντίον: vgl. (Aristoteles) Kategorien 3b 25-27: eine οὐσία hat kein Gegenteil. Der Theologe benutzt diese Bestimmung aus der peripatetischen Logik, um den von den Gegnern behaupteten substantiellen Gegensatz von Vater und Sohn zu widerlegen.

681,30: ἀντιδιαστέλλομαι scheint hier im Gegensatz zu Abschnitt 31 und 34 eine bloß begriffsbezogene Bedeutung zu haben.

681,33 τρόπος ὑπάρξεως: zum Gehalt dieses Ausdrucks s. Kommentar zu 32f und Einleitung S. 31-35.

- zu 37 Probeweise wird "Geschöpf" gegen "Erzeugnis" bevorzugt und mithilfe des Relationsargumentes die eunomianische Indifferenz beider Begriffe als willkürlich erwiesen: Wenn es nur Geschöpfe gibt, kann ἀγέννητος nicht mehr an seinem entsprechenden positiven Ausdruck abgeleitet werden; vgl. Abschnitt 34. Aber Eunomius hat auch ἄκτιστος für Gott (ap. 18,11; 28,19.21), sodaß ihn die Schlußfolgerung des Theologen, Gott könne eigentlich nur noch ungeschaffen und nicht mehr ungezeugt heißen, nur zum Teil trifft.

- zu 38 Deutlich wird der Reflex der Begriffe auf die Ousia betont, den Eunomius abwertete (s. Einleitung S. 27-30), um eine

unmittelbare Erkenntnis der Ousia behaupten zu können (vgl. fr. 2 Vaggione).

681,40: αὐτοουσία begegnet bei Aetius, synt. 18 und 29, in adv. Eun. IV noch einmal in Abschnitt 42. Nach Schwyzer, Plotinos 526 wurde der Terminus erstmals von Plotin geprägt.

681,41: Eine Erkenntnis ἐκ τῶν οὐσιῶν hielt Eunomius ebenso für möglich (ap. 20,10) wie eine Erkenntnis ἐκ τῶν δημιουργημάτων (ap. 20,15).

681,41f: Die Erkenntnis ἐκ τῶν ἐνεργειῶν betont auch Basilius, adv. Eun. I 14,16 mit Bezug auf Rom 1,19f.

684,1 ἀσώματα: zur Bedeutung des Begriffes der Unkörperlichkeit s. Kommentar zu 9.

zu 39 Hier wird Abschnitt 23 (677,13-15) entfaltet (vgl. Abschnitt 52) und gegen die neuarianische Antistrophé von οὐσία und ἀγέννητος angegangen. Natürlich bleibt ἀγέννητος mögliches Prädikat. Vgl. die Thematisierung von ὄνομα in den Abschnitten 38.42.50.51.52.56.

Nach Basilius, adv. Eun. I 13 hat Gott seinen Namen überhaupt nicht geoffenbart, auch nicht in Ex 3,15. Er belegt es mit Ex 6,2-3 und streicht dort bezeichnenderweise κύριος. Das geschieht auch im zweiten pseudathanasianischen Dialog de s. trin. 1193,38-40 (113 Bizer) und 1197,18-22 (118f Bizer) und in (Didymus) de trin. III 18,3 (109,17-20 Μπόνης).

zu 40 684,13f παρὰ ταῦτα γὰρ οὐδὲν ἂν εἶη: vgl. Porphyrius, in cat. 71,19-38; 95,14: πάντα γὰρ ἢ οὐσίαι ἢ συμβεβηκότα. Dexippus, in cat. II 21 (48,21-23).

684,15 ἀντιδιαστελλόμενον: zu diesem Terminus s. Abschnitt 31 und Kommentar zu 30 und 34.

684,16 καθὸ ἐγεννήθη: s. die Bemerkungen zu diesem Ausdruck im Kommentar zu 34.

684,17 συμπέφυκεν: Das Wort dürfte dem ἀχώριστον des Porphyrius in der συμβεβηκός-Definition (isagoge 12,23ff) entsprechen.

684,17f: Diese συμβεβηκός-Definition ist entlehnt aus Porphyrius, isagoge 13,3-4 (Busse): συμβεβηκός ἐστιν ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν. Aristoteles, topica I 102b 4.6f: συμβεβηκός δέ ἐστιν ... ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁποῦν ἐνὶ καὶ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν.



Zur letzten Schlußfolgerung (684,21f) vgl. Abschnitt 35.

Die οὐσία—συμβεβηκός-Vorstellung wird, bei verändertem Kontext, abgelehnt auch in (Athanasius) c. Ar. IV 2 (45,15-19); vgl. Apolinarius, fr. in Ps 146,5 (116,20f Mühlenberg); Athanasius, c. Ar. I 36 (88,10-15); de decr. 22,1 (18,21 Opitz); de syn. 52,4 (276,15f Opitz); 5 (276,18f Opitz). In diesem Abschnitt bezieht sich diese Ablehnung nur auf die Agennesie.

- zu 41 Gegen den Anspruch des Aetius und Eunomius, die οὐσία Gottes positiv zu kennen, macht der Theologe klar, daß Gott in seinen Prädikaten nicht erreicht wird, insbesondere nicht in den negativen. Er führt dies für die Agennesie in den Abschnitten 168-171 weiter aus. Basilios wendet sich vor allem in adv. Eun. I 9 und 10 ausführlich gegen jenen Anspruch der Gegner. Vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. II 192 (280,27-29 Jaeger) und ebd. 386 (339,3-5 Jaeger). Gregor geht auch anderweitig und häufig gegen den eunomianischen Mißbrauch der Begriffe vor, so etwa in c. Eun. I 642-651 (211,2-213,24 Jaeger) oder ebd. 660-665 (216,3-217,25 Jaeger).

684,22 λέγουσι: vgl. Aetius, synt. 28; Eunomius, ap. 7,1-11.

684,22f ὅτι μὴ ἐγεννήθη: zu diesem Ausdruck s. Kommentar zu 34.

684,23 τί: s. Kommentar zu 34.54.56.171; vgl. Dexippus, in cat. II 8 (44,4-10 Busse, besonders Zeile 4f: ... οὐ διδάσκει, τί ἐστὶν ἡ οὐσία, ἀλλὰ τί οὐ ...); vgl. auch Plotin, enn. VI 1,2,15f.

684,24f: Daß eine Ousia nur aus dem, was ist, erkannt werden kann, widerspricht nicht Abschnitt 38 (681,41f), da hier die οὐσία aus ihrer positiven Bestimmtheit (ihrer Tätigkeit) erst zu erkennen ist, dort als erreicht gedacht ist, mit anderen Worten: das ἐξ ὧν ἐστὶν hier entspricht dem ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ἐνεργειῶν dort.

- zu 42 Es wird die Antistrophé (s. Einleitung S. 44-46) von ἀγέννητος und οὐσία, verbunden mit der gegnerischen These, daß ἀγέννητος nicht Begriff (ὄνομα) ist, ad absurdum geführt.

684,30 αὐτοουσία: Dieser Begriff steht bei Aetius, synt. 18 (542,23 Wickham); auch 29 (543,28 Wickham.); s. Kommentar zu 38.

Zum Schluß vgl. Abschnitt 50; ein ungezeugter Sohn, so befürchtete Eunomius, ergebe sich aus dem Zeugungsbegriff der Nizäner (u. a. ap. 11,4-14; ap. 14,2-4).

- zu 43 Eunomius behandelte nur ἀγέννητος und γεννητός nach der Regel, daß sich mit den Begriffen auch die Ousiai ändern müssen, nicht aber γέννημα und ποίημα (von ihm selbst dargestellt in ap. 18; κτίσμα in Zeile 18,3f, ποίημα in 18,10). Würde jene Regel auch auf diese beiden Begriffe angewendet, dann würde der Sohn nicht mehr eine, sondern zwei Ousiai haben. Also hätte auch Eunomius unter den Voraussetzungen seines Denkens den Sohn nicht Geschöpf nennen dürfen; vgl. Einleitung S. 27f.

Basilios bringt das Argument in adv. Eun. II 5,1-9, besonders Zeile 5-8.

- zu 44 Der Theologe wendet sich erneut gegen die Antistrophé von γέννημα mit οὐσία, die in der Einleitung S. 44-46 erklärt wird.

684,37 πᾶν γέννημα οὐσία μία: Die Formulierung lautet fast wie im Abschnitt 30 (680,46).

684,37f: Den bezeichnenden Charakter des Begriffs lehnt auch Eunomius in einem gewissen Sinn nicht ab: ap. 18,19f: τῶν οὐσιῶν σημαντικὰς τὰς προσηγορίας· s. Einleitung S. 28-30.

Zum Ousia-Begriff und seiner unterschiedlichen Auffassung bei Basilios s. Einleitung Anm. 49 und Kommentar zu 31.

Anklänge an diesen Abschnitt kann man bei Basilios, adv. Eun. II 9,11-28 sehen; vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. I 511f (174,3-21 Jaeger).

- zu 45 Den Schlusssatz vgl. mit Aetius, synt. 16 (s. Kommentar zu 30).

Die Widerspruchslosigkeit dieses Abschnittes zu Abschnitt 28 verteidigt Heron, Studies 192f gegen Leipoldt, Didymus 28.

684,39 ὅτι μὴ ἐγεννήθη: Diesen Ausdruck erläutere ich im Kommentar zu 34.

684,39f ἀγέννητος—ἄφθαρτος: Dieses Begriffspaar assoziiert Eunomius in ap. 9,7-10.

684,43 ἀναρχος—ἀτελεύτητος: Eunomius fordert beides für die göttliche Ousia in ap. 23,6. Da es nun keinen Anlaß gibt, die Begriffe ἀγέννητος und ἄφθαρτος unterschiedlich

- zu behandeln, Eunomius aber die Agennesie bevorzugte, zerstört sich dessen eben erwähnte Forderung. Zu **ἄναρχος** vgl. Basilius, adv. Eun. I 7,42f; 15,26; 16,1-13.
- zu 46 **πατήρ** wird hier für **θεός** gesetzt; es geht also insofern gegen die eunomianische Trennung von **οὐσία** und **ἐνέργεια** (ap. 24,1f). Dabei ist die Prämisse nicht eunomianisch (**φύσει** ist also nicht gleichbedeutend mit dem eunomianischen **οὐσία** im folgenden Abschnitt): wenn der Vater von Natur aus ungezeugt ist, dann ist erstens auch das Korrelat des Ungezeugten, das Gezeugte, von Natur aus, und als solches ist es nicht mehr Geschöpf, und zweitens kann der Vater infolge dieser natürlichen Korrelation nicht einmal nichtzeugender Gott gewesen sein; vgl. Abschnitte 8.22.28 und die Korrelation bei Basilius, adv. Eun. II 9,20.
- 684,45f: **φύσει πατήρ** steht auch in Abschnitt 24 (677,29); vgl. Kommentar zu 1.
- 684,46f **φύσει γέννημα**: Diesen Ausdruck hat öfters auch Athanasius, z. B. in c. Ar. I 27 (68,31).
- 685,2 **οὐκ ἐγέννησεν**: Daß der Vater nicht gezeugt hat, erscheint als gegnerischer Einwand auch in (Athanasius) c. Sab. 5 (105,38).
- zu 47 685,3: Obwohl in den Kollationen von Hayes nicht vermerkt, ist in Analogie zum vorhergehenden und darauffolgenden **οὐσίᾳ** statt **οὐσία** ebenfalls **οὐσίᾳ** zu lesen (Druckfehler).
- 685,2-4: Belege zur gegnerischen These bei Eunomius s. Kommentar zu 30 und ap. 20,17: der Paraklet ist **ποίημα** des Einziggeborenen.
- 685,5 **ὀνόματα μόνον**: Mit dem "bloßen Namen" haben auch die Gegner argumentiert: Aetius, synt. 16 (542,15-18 Wickham): Wenn **ἀγέννητος** und **γεννητός** nur sprachlich gelten, besteht auch die Hoffnung der Christen nur solange, wie die Wörter ausgesprochen werden; ähnlich Eunomius, ap. 8,4; die Arianer bei Athanasius, c. Ar. I 9 (29,25 und 32,5f); de decr. 16,1f (13,19-23 Opitz): der Sohn werde Weisheit und Logos nur genannt.
- 685,5f **βαπτίζεωσαν...**: vgl. Athanasius, c. Ar. II 42f (237,15-26); besonders de decr. 31,3 (27,23): ... **ἡμᾶς βαπτίζεσθαι οὐκ εἰς ὄνομα ἀγενήτου καὶ γεννητοῦ** ... = c. Ar. I 34 (81,39-84,1); des weiteren Basilius, adv.

Eun. I 5,71-75; ebd. II 22,27-29 und III 5,33-36; Gregor von Nyssa, c. Eun. III 9,61f (287,8-29 Jaeger). Zur pneumatologischen Bedeutung der Taufe s. etwa Basilius, de sp. s. XV; vgl. dazu Cavalcanti, Dialoghi 133-138; L'esperienza 72-76 und meinen Kommentar zu Abschnitt 158.

zu 48 Der erste Teil (685,9-11) gibt die Hauptthese der Gegner wieder (Aetius, synt. 5: τὴν γὰρ αὐτὴν οὐσίαν καὶ γεννητὴν εἶναι καὶ ἀγέννητον οὐδεὶς λόγος εὐσεβῆς ἐπιτρέπει· 541,13f Wickham). Zusammenfassend wird dagegen an die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre (s. Einleitung S. 31-35) erinnert und an die nur bezeichnende Funktion der Begriffe (s. Einleitung S. 28-30).

685,13-15: zum Verhältnis von einer Schöpfung und vielem Geschaffenen vgl. Abschnitt 31 (681,7f).

zu 49 Eine Homousie durch Zeugung weist Eunomius zurück u. a. mit dem Argument der Unteilbarkeit z. B. in ap. 8,15 und ap. 9, besonders Z. 7f (dort fällt der Ausdruck διαίρεσις); μέρος bei Arius z. B. Glaubensbekenntnis an Alexander von Alexandrien = Urkunde 6 (12,11 Opitz).

685,16: Das ὁμοούσιος wird abgelehnt von Aetius, synt. 4 (541,9 Wickham); 11(541,39 Wickham); Eunomius, ap. 26,23.

685,17f: Der Vorwurf einer Einheit von Ungezeugtem und Gezeugtem, die nicht einfach eine dialektische Gleichsetzung der Begriffe der Ungezeugtheit und Gezeugtheit bedeutet, sondern eine reale Aufteilung beinhaltet, wird in Abschnitt 35 an die Gegner zurückgegeben. Dort ist eine Aufteilung der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit nur im Vater gemeint.

685,18-22: Das Mißverständnis der Gegner, daß die göttliche Homousie durch Zeugung zu einer Teilung der einen Ousia Gottes führen müsse, bekämpft Athanasius, c. Ar. I 28; c. Ar. II 32 (216,43-217,3); 34 (220,1-6); ad Ser. I 16 (569,10-15; s. dazu Kommentar zu 149). Begrifflich schärfer wird die durch Zeugung eröffnete Zweieinheit Gottes in ähnlich wie hier in adv. Eun. IV-V lautenden Formulierungen gefaßt bei Athanasius, c. Ar. III 4 (328,31f): ἐν γὰρ εἰσιν, οὐχ ὡς ἐνὸς πάλιν εἰς δύο

μέρη διαιρεθέντος· (Athanasius) c. Ar. IV 9 (53,6f Stegmann); c. Sab. 5 (105,26): οὐκ ἐκ δύο μερῶν· 6 (108,29f): σύνθετος ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν· Apolinarius, κμπ 18 (173,14 Lietzmann); de unione 5 (187,10 Lietzmann).

685,20 ὅλον ὅλου: Dieser und der folgende Ausdruck τέλεια δύο bezeichnen positiv das eine ungeteilte Leben von Zeugendem und Gezeugtem. Dasselbe Konzept hat Athanasius, ad Ser. I 16 (569,15); vgl. (Athanasius) exp. fidei 1,4 (50,5 Nordberg); c. Sab. 8 (109,32f); Basilius, adv. Eun. II 17,10f; (Athanasius) dial. de s. trin. III 4 (1208,33f).

685,21 τέλεια δύο: vgl. die Terminologie in (Athanasius) c. Sab. 5 (105,26f); Gregorius Thaumaturgus, exp. fidei (984,2); Apolinarius, κμπ 4 (168,26 Lietzmann); 37 (181,14f Lietzmann); Athanasius, c. Ar. II 35 (221,31f); c. Ar. III 52 (432,41).

zu 50 Mit der Schlußfolgerung (vgl. Abschnitt 42 und 51) gibt der Theologe aus der Schrift, aber unter Bedingungen seiner Gegner, diesen den Vorwurf zurück, Homousie bedeute Ungezeugtheit des Sohnes (s. etwa Aetius, synt. 10 = 541,35 Wickham).

zu 51 685,26: τιμή erklärt in Abschnitt 86f das μείζων. Das μία τιμή ist im Sinne der dort erklärten Homousie aufzufassen. Zur Schlußfolgerung s. Kommentar zu 50.

zu 52 Über das Fehlen von ἀγέννητος im Alten Testament s. Abschnitt 23 und 39; hier geht es nur um das Neue Testament. Das gleiche Argument haben Athanasius, c. Ar. I 34 (81,32f) und Basilius, adv. Eun. I 5,73-75.

zu 53 685,38: Vor μηδενὸς ist mit sechsunddreißig Handschriften ἐκ zu ergänzen.

685,39: ἡ vor οὐσία ist zu streichen (belegbar mit fünfundzwanzig Handschriften und inhaltlich erforderlich).

685,39: Antistrophé (s. Einleitung S. 44-46) von μείζων und οὐσία (wobei οὐσία gegen θεός ausgetauscht ist). Die Absurdität des Schlusses zeigt, daß Gott nicht in der οὐσία größer als alles ist. Ist er es aber in der Ungezeugtheit, ist diese nicht Ousia. Daran schließt der folgende Abschnitt an.—Zu αἴτιον s. Abschnitte 27.54 und 86.

zu 54 Der vorige Abschnitt schloß mit der hypothetischen Voraus-

setzung, daß Gott in der Ungezeugtheit größer als alles ist. Das wird hier geprüft und verworfen, weil Ungezeugtheit kein positiver Begriff ist und nur in Positiva ein Größersein festzustellen ist. Wird die Ungezeugtheit trotzdem als Positivum genommen, entsteht die Aporie eines nur teilweisen Vorranges Gottes vor den Engeln, den Pneumata und den Seelen. Übrig bleibt schließlich das Größersein im Grundsein, das aber trotz der Formulierung in Abschnitt 53 (685,37f) nicht mit der Agennesie zusammenfällt.

Zur Vereinbarkeit mit Abschnitt 87 s. dortigen Kommentar; zum Begriff des Grundes s. Abschnitte 27.53.86. Gegen die eunomianische Positivierung von Negationsbegriffen sind auch die Abschnitte 34.41.56.171 gerichtet; vgl. Einleitung S. 28. Daß der Vater nicht größer ist, weil er ungezeugt ist, behandelt (Athanasius) dial. II de s. trin. 7.

685,43f: Eine ὑπεροχή im Größersein lehnt Eunomius in ap. 19,20f ab.

688,3-6: zum Gedanken, daß ein ἄλογον nicht ἄψυχον ist, vgl. Apolinarius, apodeixis = fr. 22 (209,31.33 Lietzmann).

zu 55 Eunomius wollte durch Entgegensetzung nur der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit (vgl. ap. 8f) einen synthetischen Gott vermeiden. Nach Ansicht des Theologen müßten dann die übrigen Gottesprädikate wie z. B. die Unsterblichkeit auf gleiche Weise entgegengesetzt werden, und der Sohn müßte sterblich sein, weil Gott sonst als aus entgegengesetzbaren und nicht-entgegengesetzbaren Prädikaten synthetisiert erscheint. Aber Eunomius schreibt auch dem Gezeugten Unsterblichkeit zu (ap. 21,16). Zur begrifflichen Willkür des Eunomius vgl. Einleitung S. 27f.

688,8 ἀντιδιαστέλλεται: Dieser wichtige Begriff der Entgegensetzung wird auch in den Abschnitten 31.36.40.113f behandelt.

688,9 οὐσία ἀπλῆ: Argumentiert wird mit ἀπλοῦς auch in den Abschnitten 35 und 66. Bei Eunomius steht der Begriff ap. 19,22: ἀπλῆς ... οὐσίας·

688,12f σύνθετος καὶ οὐχ ἀπλοῦς: Dieser Ausdruck bezieht sich auf Eunomius, ap. 8,16 und 28,3f: ἀπλοῦς γὰρ καὶ ἁσύνθετος· vgl. den Anhomöer in (Athanasius) dial. I de s. trin. 3 (1121,21).

zu 56 Der Theologe richtet sich von neuem gegen die Positivierung des Negationsbegriffes (s. Abschnitte 34.41.54.171) und gegen den Anspruch des Eunomius, Gott zu kennen, wie er sich selbst kennt (fr. 2 Vaggione). Eine Kenntnis Gottes in seiner eigenen Natur scheint auch der Theologe nicht auszuschließen, aber für ihn besteht sie nicht in einem dialektischen Begriff, sondern im Glauben, das Wissen und ewiges Leben ist; s. Kommentar zu 10 und 12.

688,13f: Dieselbe These, mit dem Agennesiebegriff das Wassein Gottes erreicht zu haben, begegnet bei (Athanasius) dial. I de s. trin. 1f (1117,12-1120,2, besonders 1117,45-47); vgl. (Athanasius) dial. II de s. trin. 5 (1164,28f mit namentlicher Erwähnung des Eunomius!) und bei Eunomius selbst in ap. 8,1-3: ἀγέννητον δὲ λέγοντες ... οἰόμεθα δεῖν ἀποτινύναι ... τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστιν ὁμολογίαν.

zu 57 Der ganze Abschnitt wird in der Einleitung S. 45f besprochen. Im übrigen vgl. (Athanasius) dial. I de s. trin. 13 (1137,34), wo eine Agennesie als ἴδιον des Vaters abgewiesen wird. Auch Gregor von Nyssa, c. Eun. II 63 (244,10-18 Jaeger) scheint die Beweisführung dieses Abschnittes verarbeitet zu haben.

688,27-29: Die Definition von "Mensch" ist wörtlich entnommen aus Porphyrius, in cat. 60,17f (Busse): λέγομεν γὰρ ἄνθρωπον εἶναι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν.

Nach diesem Abschnitt wiederholen die meisten Handschriften den Abschnitt 51.

zu 58 Ein Geschöpf kann nicht die Gestalt eines Sklaven annehmen, weil es diese schon hat; vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. III 4,37f (148,10-149,5 Jaeger). Wenn der Sohn also Sklavengestalt angenommen hat, kann er nicht geschaffen sein. Mit diesem Gedanken trifft der Theologe seinen Gegner nur zum Teil, nämlich insofern als Eunomius den Sohn auch geschaffen sein läßt. Aber Eunomius hätte nicht bestritten, daß der Sohn Gott ist. Bei der Auslegung von Act 2,36 gebraucht er sogar dasselbe Argument gegen Basilius, adv. Eun. II 3 (bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 3,17-25 = 113,16-116,28 Jaeger), um zu beweisen, daß der Sohn nur als

Gott und nicht als Mensch Sklavengestalt annehmen kann, also geschaffener Gott ist.—Zur antiarianischen Auslegung von Phil 2,6f vgl. Cavalcanti, Dialoghi 162f.

688,38f πᾶν δὲ κτίσμα δοῦλον τοῦ κτίστου: zum δοῦλος-Motiv vgl. Abschnitte 77.127.143.160 und Basilius, adv. Eun. II 31,21f; für Evagrius Ponticus s. Kommentar zu 127.

Der ganze Abschnitt scheint Athanasius, c. Ar. II 10 (168,34-37) zu verarbeiten. Dort findet sich auch das κύριος ὢν (hier 688,40) wie bei Apolinarius, de unione 6 (187,16 Lietzmann); vgl. quod unus sit Christus 9 (300,19f Lietzmann).

zu 59 Wäre der Sohn Geschöpf, könnte er nicht schaffen. Daß Geschaffenes nicht schafft, ist ein Grundsatz in der Theologie des Athanasius, s. etwa c. Ar. II 20 (189,12f) und 21; ad Afros 4 (1036,41f); vgl. Apolinarius, κμπ 7. Eunomius hingegen teilt dem Sohn als einem Geschöpf schöpferische Kraft zu (ap. 15,11-15; 17,8-12; 28,15f.26; vgl. Apologie der Apologie bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 9,48 = 282,4-10 Jaeger) und behauptet, die ganze Kraft des Vaters sei in ihm (ap. 24,14f; fr. 4 Vaggione), obwohl er durch diese geschaffen ist (ap. 15,14f; 28,6-8).

688,41f: Der stark betonte Unterschied von Schöpfer und Geschöpf begegnet auch in Abschnitt 75 (692,19-21).

“Schaffen” ist ein Begriff substantieller Andersheit, durch den Heterousie erkannt wird; vgl. Einleitung S. 31-33.

688,43f εἴπερ ποίημα καὶ οὐ γέννημα: Ähnlich formuliert wird in Abschnitt 79 (692,37).

zu 60 688,44: Vor ὥς ist aus den Handschriften und dem Sinn entsprechend οὐχ zu ergänzen.

Mithilfe seiner strengen Unterscheidung von Zeugen und Schaffen (s. Einleitung S. 32 und Kommentar zu 4) versucht der Theologe einen Widerspruch zwischen den beiden eunomianischen Prämissen aufzudecken, daß der Sohn zwar Erzeugnis ist, es aber auf eine besondere Art ist, und daß jedes Erzeugnis auch Geschöpf heißen kann. Aber es gelingt ihm nicht recht, denn er schließt, daß der Sohn überhaupt nicht Geschöpf ist. Konsequent müßte er schließen, daß der Sohn Geschöpf ist, aber nicht wie eines von den Geschöpfen. Doch



gerade dies wäre die These seines Gegners (s. ap. 28,21f). 688,44f: zur Formel οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων s. Kommentar zu 15.

zu 61 Hier argumentiert der Theologe für die trinitarische Konstitution des Schaffens (Einleitung S. 35-40). Hinzudenken muß man sich etwa Jo 5,19 (vgl. Basilius, adv. Eun. I 23,19-23), wonach der Sohn tut, was der Vater tut. Dann könnte der Sohn nicht Vieles schaffen, sondern nur, wie der Vater, ein Eines. Denn nach Eunomius erschafft der Vater nur den Sohn (fr. 4 Vaggione: **ⲉⲛⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ ⲁⲓⲁⲓ**; ap. 15,14f: **μόνος ... κτισθεῖς**; vgl. ap. 22,2; 26,21; 28,5.6-8) und der Sohn die vielen Geschöpfe (ap. 17,10-12). Trotzdem nennt Eunomius Gott auch Schöpfer von allem (ap. 28,4f; vgl. ap. 21,17f); s. auch Kommentar zu 64.—Der Abschnitt ist insgesamt vergleichbar mit Athanasius, c. Ar. II 26.

zu 62 Gegen die Stufungstheologie (vgl. Abschnitte 7 und 61) des Eunomius, der deren Grundsatz konsequenterweise auf die gesamte Schöpfung hätte ausdehnen müssen, lehrt der Theologe die Gottunmittelbarkeit der Geschöpfe und die Einheit des Schöpfers, wie in Abschnitt 81 (693,4-7) formuliert.

Eunomius spricht in der Apologie der Apologie (bei Gregor von Nyssa, c. Eun. I 152 = 72,15-17 Jaeger) eine Stufungsfolge der schöpferischen Energien direkt aus. Athanasius lehnt eine Stufung der Schaffenstätigkeit ab in c. Ar. II 20 (188,35-189,15); de decr. 7,4 (7,8 Opitz). Daß alles Werk des Einen ist, sagt Gregor von Nyssa z. B. in c. Eun. I 324-328 (123,2-124,15 Jaeger).

zu 63 Der Begriff der physischen Schöpfung verlangt für den Theologen, daß sie nicht beim ersten Geschöpf endet. Das **ἐν** bedeutet hier also nicht konstitutive Einheit wie in der Zeugungslehre (s. Kommentar zu 19), sondern den Beginn einer Reihe. Der Theologe greift die Thesen des Eunomius an, daß Gott nur den Sohn schafft (s. Kommentar zu 61) und daß das Erschaffen ein Wollen ist, das nicht mit der οὐσία geeint ist (ap. 23; Scholien). Eunomius ging dabei von der Vielheit der Werke aus, die der Theologe aus entgegengesetztem Ansatz gerade erklärt.

Eine ähnliche psychologische Argumentation für den Zeu-

gungsbegriff enthalten die Abschnitte 7 und 20. Vgl. zum ganzen: Athanasius, c. Ar. II 24 (197,36-40); 25 (200,17f); c. Ar. II 29; de decr. 7,2 (6,28-7,1 Opitz). Das Motiv von Neid und Unvermögen gebraucht (Didymus) in de trin. I 8. 689,9f:  $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  καὶ βασκανία ist häufig bei Philon zu lesen, z. B. de mutatione nominum 112 (S. 82 Arnaldez).

- zu 64 Eunomius lehrt, daß der Vater einerseits nur den Sohn schafft (Stellen s. Kommentar zu 61), andererseits aber alles durch ihn und in ihm (ap. 28,17; erörtert besonders in ap. 24), und daß der Sohn einerseits bei der Schöpfung von allem dient (ap. 27,2-4), andererseits selbst alles schafft (Stelle s. Kommentar zu 61)—was sich alles schlecht zusammenfügt. Die Absicht des Eunomius war jedenfalls, den einen Sohn als unbedingtes Produkt des Vaters, die vielen Geschöpfe als durch den einen Sohn bedingte Produkte darzustellen. Der Theologe will dagegen dem Vater und Sohn ein und dieselbe Schöpfung voneinander unbedingt zuschreiben, weshalb der Sohn nicht geschaffen heißen darf. Dies erfordert eben die Homousie und ist nur möglich, wenn die Identität des Aktes seine trinitarische Konstitution ist, was im fünften Buch ausgeführt wird (vgl. Einleitung S. 35-40). Anders gesagt: Auch wenn der Sohn Werkzeug ist, hat der Vater geschaffen, was vom Sohn geschaffen ist, und nicht, wie Eunomius will, der Sohn; ein  $\delta\acute{\iota}\alpha$  als Werkzeug kann nicht mehr Schöpfer sein. Vgl. Einleitung S. 37. 689,10  $\pi\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$  δύναμις: Eunomius formuliert in ap. 24,15:  $\tau\eta\nu$  τοῦ πατρὸς δύναμιν.

- zu 65 Gegen die heterogene Vermittlung der Schöpfung, die im eunomianischen Sohnesbegriff notwendig enthalten ist (s. Erläuterung zu vorigem Abschnitt), betont der Theologe Wert und Würde der Schöpfung (vgl. Abschnitt 141).

Zum Thema vgl. Athanasius, c. Ar. II 25 (200,24-27); de decr. 7,3 (7,2f Opitz); ebd. 7,5 (7,16 Opitz); (Didymus) de trin. I 8,3 (22,10-14 Hönscheid).

- zu 66 Aus dem nicht-menschlichen, immateriellen Zeugen und Schaffen Gottes hatte Eunomius die Gleichberechtigung der Ausdrücke 'Erzeugnis' und 'Geschöpf' für den Sohn abgeleitet (ap. 17). Der Theologe verschärft dies mit dem Begriff der Einfachheit und folgert aus ihm den Zusammen-

bruch aller Gegensätze. — Mit diesem Abschnitt können Ausführungen über die menschlichen Begriffe bei Gregor von Nyssa, z. B. c. Eun. II 469-479 (363,13-366,8 Jaeger) in einem gewissen Sinne verglichen werden: Auf die These des Eunomius, daß die Anfangslosigkeit des einen göttlichen Lebens auch dessen Endlosigkeit sei, antwortet Gregor in seiner weitläufigen Art, daß dann alle Gottesprädikate miteinander vermischt würden und ihre je eigene Bedeutung verlorengehen würde.

- zu 67 Christus ist als ewige Weisheit und Kraft Gottes nicht bloße ἐνέργεια, sondern als diese auch οὐσία, woraus die Homousie folgt (vgl. den Grundsatz in Abschnitt 11). Eunomius behauptete sie gesondert von der Ousia (vgl. etwa ap. 26,9f; ap. 22,4 mit ap. 24,15). Im zeitlichen Menschen dagegen sind Weisheit und Kraft nur als ἐνέργεια, nicht auch als Ousia.

689,23: ἄσοφος wird mit ἄλογον verbunden von Athanasius, c. Ar. II 32 (216,24).

689,23f οὐ γὰρ ἦν ποτε ἄσοφος καὶ ἀδύναμος: Terminologisch ähnlich äußert sich Gregor von Nazianz, or. 29,17 (158,8-10 Barbel).

689,24 συναϊδιος: zur inhaltlichen Bedeutung dieses Begriffes vgl. Abschnitte 17.22.112.

- zu 68 Das Thema des ganzen Abschnittes behandelt auch Gregor von Nyssa, ad Simpl. 61,1-62,15 Mueller.

689,28 πρόσφατος: zur Verknüpfung dieses Ausdrucks mit dem Begriff des Verehrens vgl. Apolinarius, κμπ 9 (170,21f Lietzmann) und Abschnitt 187 mit Kommentar.

689,28f ψευδής, φύσει, θέσει: Im Kommentar zu 1 werden diese Ausdrücke erläutert.

- zu 69 Entgegen dem eunomianischen Vermittlungskonzept, wonach der Sohn durch die Energie des Zeugens, die nicht die Ousia ist, hervorgebracht wird (ap. 23f), betrachtet der Theologe das Zeugen als mit der οὐσία unmittelbar vereinigt. Von dieser gelöst entsteht ihm eine bloße Energie (ἐνέργεια ἀνυπόστατος, vgl. Kommentar zu 19). Wird ἐνέργημα als ἐνέργεια genommen, fehlt dem Sohn der hypostatische Halt. Als Subjekt der Energie seiner eigenen Hervorbringung kommt er ohnehin nicht in Frage, als Resultat wäre er durch

den leeren Akt vermittelt, mit anderen Worten: nur Zeugung ermöglicht Homousie, andernfalls ist der Sohn weder wirkend noch bestehend noch bewirkt noch unmittelbar aus Gott. Mit dem Verlust der Unmittelbarkeit des Erzeugten zum Erzeuger war schon im Abschnitt 21 argumentiert worden.

689,38: ἀνυπόστατος und ἐνυπόστατος werden im Abschnitt 170 erklärt; vgl. Abschnitt 131.

689,39 τρίτος: vgl. Gregor von Nyssa, refutatio confessionis Eunomii 159-166, besonders 162 (380,22-24 Jaeger): τρίτον αὐτὸν (scil. τὸν υἱὸν) μετὰ τὸν πατέρα ποιεῖ (scil. Eunomius), τῇ ἀνυπάρκτῳ ἐκείνῃ ἐνεργείᾳ μεσιτευόμενον ...

zu 70 Eunomius sagt zwar, der Sohn sei als einziger vom Vater gezeugt und geschaffen (ap. 15,14f), nennt ihn aber eben deswegen μονογενής (ap. 22,2). Nach der Interpunktion von Bernard Sesboué in den Sources Chrétiennes gebraucht Eunomius sogar den Ausdruck ἀληθῶς γέννημα (ap. 27,2f), sicher in der expositio fidei: ἀληθῶς γεννηθέντα πρὸ αἰώνων (3,2f Vaggione.). Der Theologe verzerrt also den Gegner, weil für ihn das μονογενής mit der Schöpfung unvereinbar ist; vgl. Abschnitte 2.103 (πρωτόκτιστος in 701,26). Die Formel μόνος ἐκ oder ὑπὸ μόνου wurde von den Gegnern häufig gebraucht; s. etwa Athanasius, de decr. 7,1 (6,25 Opitz); 8,1 (7,19 Opitz mit Anmerkung!); (Athanasius) dial. I de s. trin. I 9 (1129,30f).

689,42 μονόκτιστος: Den gleichen Beweis mit diesem Begriff führt Basilius, adv. Eun. II 21,3-7 (μονόκτιστον in Z. 6).

zu 71 Wieder wendet sich der Theologe gegen die eunomianische Stufungstheorie (Belege zu dieser s. Erläuterung zu 64). Diese vorausgesetzt, läßt sich die Johannes-Stelle nicht mehr erklären. Sie verlangt die Homousie, auf deren Basis die Schöpfung Vater und Sohn unbedingt zuzuschreiben ist. περὶ κτισμάτων (692,4) bedeutet also nicht, daß überhaupt nicht von Schöpfung die Rede ist, sondern daß sich diese Schöpfer und *Geschöpf* nicht wechselseitig überantworten können, d. h. der geschaffene Sohn würde nur seine Werke, nicht aber sich selbst besitzen. Zeugung beinhaltet Selbstbesitz. Ein zweites, vom Vater ausgehendes Argument aus

dem ähnlichen Jo 16,15 findet sich in Abschnitt 74.

689,45 *μόνος*: Den Sohn als einziges Geschöpf behauptet Eunomius in ap. 15,14f.

692,2f: *τῆς κατὰ πάντα ἀπαράλλακτου καὶ ὁμοίας οὐσίας* ist Stichwort der Homoiusianer, vgl. Einleitung S. 17f. Zum Terminus *ἀπαράλλακτος* s. Segovia, *Estudios* 14-36; Cavalcanti, *Dialoghi* 149-153.

zu 72 Paraphrase: Wenn Schaffen und Zeugen dasselbe sind (Eunomius, ap. 15,15 u. a.), ist Christus als Geschöpf unmittelbar auch Sohn und bedarf als Gott der Adoption nicht. Dann ist auch, weil er tut, was der Vater tut (Jo 5,19; 17,10), seine Tätigkeit Schaffen und Zeugen in einem. Aber ein Teil der Geschöpfe erhält die Sohnschaft überhaupt nicht, der andere bedarf zur Sohnschaft des Pneumas, zwei Gründe, warum Christus nicht zeugend schafft, d. h. nicht Vater ist. Also ist das Schaffen nicht das Zeugen; vgl. folgenden Abschnitt.

zu 73 Das Problem einer Adoption des geschaffenen Sohnes bestand für Eunomius nicht, weil für ihn der Sohn auch gezeugt ist (s. Kommentar zu 70). Aber der Theologe beharrt darauf, daß ein Geschöpf Adoption nötig hat. Vgl. vorigen Abschnitt und Athanasius, c. Ar. II 72 (300,38-41).

zu 74 Der Theologe aporetisiert die eunomianische Entleerung des Vaterbegriffes zu einer haltlosen *ἐνέργεια* ohne *οὐσία* (ap. 23f) sowie die These, daß der Vater nur den Sohn schafft (ap. 15,14f).

Jo 16,15 entspricht Jo 17,10 und wird in dem Eunomius unterstellten Sinn genommen (s. Abschnitt 71). Dann hat der Vater nur noch den Sohn und nicht einmal sich selbst, ist bloße Energie, und als solche nicht *ἐνυπόστατος*, nicht in sich seiend (vgl. Abschnitt 69).

zu 75 Zum Bildbegriff des Eunomius s. Kommentar zu 13. Auch wenn mit dem Begriff der *κτίσις* hier noch die bloße Schöpfung ohne *ἐμφύσησις* (Abschnitt 146), also als völlig Ungleiches, gemeint ist (vgl. Abschnitt 72)—denn der Mensch wird ja durch *ἐμφύσησις* Bild und Gleichnis des Schöpfers—reibt er sich formal mit dem der *ἐνέργεια* in 79, denn dort wird *ἐνέργεια* (vgl. Einleitung S. 36f) als ein Schaffen betrachtet, das Gleiches hervorbringt; das

jedoch geschieht dort nur hypothetisch (s. Erläuterung zu 79).

zu 76 Dem zuzustimmen hätte Eunomius keine Schwierigkeiten gehabt. Auch er analogisiert natürlich den Zeugungsbegriff, macht aber vor der weiteren Bestimmung "aus der Ousia" halt: sie analogisiert er nicht, während für den orthodoxen Theologen auch dieser Ausdruck nicht auf menschliche Weise gedacht werden darf. Beide können also einen analogen Zeugungsbegriff behaupten, ohne miteinander übereinzustimmen; vgl. Kommentar zu 4 und Einleitung S. 31-33.

zu 77 692,26 ὁ αὐτός ...: derselbe Grundsatz, daß jemand nur geben kann, was er hat, wird nochmals gebraucht in Abschnitt 94 und 127, wo das Argument pneumatologisch verwertet wird; ähnlich bei Athanasius, de syn. 51,2 (274,31f Opitz); (Athanasius) c. Ar. IV 21 (68,13f Stegmann); Gregor von Nyssa, c. Eun. I 287 (111,4f Jaeger); de sp. s. 105,15 Mueller; vgl. auch (Platon) Alkibiades I 134c.

692,27 δοῦλος: Den Sohn als Sklaven des Vaters behauptet Eunomius in ap. 20,2f: τῇ γεννητῇ καὶ νόμοις πατρικοῖς δουλεουσῇ (scil. οὐσίᾳ)· vgl. Abschnitt 58.

zu 78 Die ökonomische Verbindung von Gott und Welt spricht gegen die substantielle Stufung des Sohnes bei Eunomius. Statt φύσει μεσίτης kann man κτίσμα setzen; die Freiheit Christi ist dann beseitigt, weil dadurch, daß das Vermittelnde Geschöpf ist wie das zu Vermittelnde (die Schöpfung), die Schöpfung selbst schon mit Gott verbunden ist, also ein freier Mittler überflüssig wird; der Schöpfungsakt selbst bleibt physisch (s. Abschnitte 3.63). Damit ist noch nicht ausgeschlossen, daß die Natur des Mittlers selbst ein μέσον von Gott und Mensch ist, wie Apolinarius lehrt (fr. 111 = 233,27-29 Lietzmann; fr. 113 = 234,13-20 Lietzmann; anacephalaeosis 18 = 244,8f Lietzmann).—Ein anderes Argument mit μεσίτης hat Athanasius, de decr. 8,2 (7,22-8,2 Opitz).

zu 79 692,36: Statt οἶον ist mit zweiundzwanzig Handschriften οἶος zu lesen (wie an der Parallelstelle in c. Sab., s. u.).

692,38: Statt καὶ κατὰ lies τὸ κατ' (nahezu alle Handschriften).

Dieser Abschnitt ist zusammenzulesen mit Abschnitt 13. Das dortige εἰκὼν ist hier zu ὅμοιος geworden; beide Begriffe wer-

den im Abschnitt 75 verbunden.

692,32: Eine ὁμοιότης κατ' οὐσίαν lehnt Eunomius ausdrücklich ab (ap. 11,6f; 18,12; 22,4) und will ὁμοιότης und εἰκόν nur in der ἐνέργεια gelten lassen (ap. 24). Diese These des Eunomius erhält von (Athanasius) dial. II de s. trin. 9 (1169,36-38) dieselbe Antwort wie hier in Abschnitt 79 (692,38f).

692,33 μορφήν: zur Problematik dieses Begriffs s. Kommentar zu 6.

692,35f: Die Formulierung ist wie in (Athanasius) c. Sab. 2 (100,35f): οὐ γὰρ ἄλλοιον ὁ γεννήτωρ ἐγέννα, ἀλλὰ τοιοῦτον οἷος αὐτός.

692,37: εἶπερ ... γέννημα ist formuliert wie in Abschnitt 59 (688,43f).

692,37f ἄλλως: der Grundsatz von der Einheit der ἐνέργεια und der οὐσία (s. Abschnitt 11) bezieht sich auf die Subjekte der οὐσία, während das vorausgehende τοιοῦτον οἷος (692,36) das Werk der ἐνέργεια meint. Der Gedanke von 692,35-37 lautet: wenn der Sohn als Geschöpf des Vaters mit dem Vater in der ἐνέργεια (des Schaffens) gleich ist, schafft er, was der Vater schafft, nämlich sich selbst oder einen wie sich. Der Sohn hätte also den Vater in der ἐνέργεια gleichsam nur kopiert, wenn er nicht freies γέννημα wäre, das am Wirken des Vaters konstitutiv beteiligt ist, was eben der Grundsatz in 11 sagen will. Die ἐνέργεια der Zeilen 35-37 ist nur hypothetisch eingeführt und widerspricht deshalb nicht der Lehre, daß Schaffen Heterousie zur Folge hat (s. Abschnitt 75).

692,38 προείρηται: Gemeint sind die Abschnitte 11 und 29.

zu 80 Von der Unerforschbarkeit der Zeugung des Sohnes waren wohl alle orthodoxen Theologen überzeugt; einige Belege dafür sind im Kommentar zu 176 angeführt.—Glaube schließt Wissen nicht aus (s. Kommentar zu 12). Der Zusammenhang von skeptischer Erkenntnishaltung und Glaube wird in den Abschnitten 171-178 erörtert. Gott in einer ἀπόδειξις mitteilen zu können, hat Eunomius tatsächlich beansprucht: ap. 9,1; 11,17; 20,19. In der Apologie der Apologie verlangt er die δογμάτων ἀκριβεια (bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 9,54 = 284,25 Jaeger). Den Gegensatz ἐν ἀποδείξει—ἐν πίστει erhält aufrecht Athanasius, ad Ser. I

20 (577,15-17), desgleichen Basilius, hom. in Ps 115: πίστις καὶ μὴ ἀπόδειξις (104,20).

- zu 81 Sofern das eine Schöpfungswerk Gottes und die vielen des Sohnes gleicherweise aus dem Nichtseienden erfolgen (eunomianische Prämisse), ist die Schöpfungstätigkeit von Gott und Sohn zwar gleich, aber die Schöpfer sind doch verschiedene. So wären die Werke ohne Unterschied, die Schöpfer dagegen wären verschieden. Aber in Wirklichkeit verhält es sich genau umgekehrt: die Schöpfung enthält viele Unterschiede (vgl. Abschnitt 31 = 681,7f), aber der Schöpfer ist einer. Mit der Aufteilung des Schöpfungsaktes auf Vater und Sohn kann also Eunomius die Verschiedenheit in der Schöpfung keineswegs erklären. Er schloß von den vielen Werken auf eine Vielheit des Willens (vgl. ap. 23; fr. 1 Vaggione) und unterschied, nach Ansicht des Theologen, grundlos zwischen dem Sohn und den übrigen Werken hinsichtlich ihrer Entstehung aus dem Nichtseienden (vgl. ap. 15,7-16).
- zu 82 Zum Motiv vom Teufel als erstem Geschöpf vgl. (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 171f (1331-1344 Bulhart); (Didymus) de trin. I 17 (104 Hönscheid); II 6,1 (104,11-17 Seiler); zum zweiten Teil des Abschnittes vgl. ebd. III 2,51 (76,18-21 Μπόνης). Das Pneuma als erstes Geschöpf lehrt Eunomius in ap. 25,24f; 28,14.25. Pseudo-Didymus weist diese These an der zuerst genannten Stelle dem Macedonius zu.
- zu 83 Die Beweisführung in diesem Abschnitt trägt ein typisch sophistisches Gepräge und ähnelt sehr dem Abschnitt 98; vgl. Kommentar dort.  
693,18 ἔργον: der Sohn als Gottes ἔργον bei Eunomius, ap. 23,7.12.
- zu 84 693,23.24 ὑποτέτακτο: Aus den Handschriften und entsprechend zur unten angegebenen Parallele bei (Didymus) verbessere ich ὑπετέτακτο.  
693,25: ὥς, in den meisten Handschriften fehlend, ist zu streichen (Diplographie).  
Aus der Schriftstelle 1 Cor 15,28 ergibt sich, daß die Unterordnung in der Zukunft liegt, also nicht göttlich und substantiell sein kann. Der Gegensatz θεϊκῶς—ἀνθρωπίνως begegnet auch im Abschnitt 101. Eunomius benutzt das Zitat 1 Cor 15,28 in ap. 27,14f; vgl. ap. 22,6f; die substantielle



Unterordnung wird in ap. 26,22 betont.

Ausführlich über die Auslegungsgeschichte handelt E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi (BGBE 12 Tübingen 1971). Die Unterscheidung göttlich—menschlich wird demnach in der Auseinandersetzung mit Markell und Arianern wichtig (203). S. außerdem J. Lienhard, Exegesis 340-359. Zur Auslegung bei Gregor von Nyssa, bei (Athanasius) de incarnatione et contra Arianos und bei Origenes s. auch Hübner, Einheit 29-66.283-290.

In der Erklärung der Schriftstelle hat (Didymus) de trin. III 20,1 (114,8 Μπόνης) wie hier in 693,22f den Satz: εἰ θεϊκῶς ὑποτάσσεται, ἀπ' ἀρχῆς ἂν ὑπετέτακτο. Vgl. (Athanasius) dial. I c. Maced. 19,1-9 Cavalcanti.

zu 85 Der Gedanke, daß der Sohn durch die Menschwerdung nicht größer werden kann, ist vorgezeichnet bei Athanasius, c. Ar. I 38; vgl. (Didymus) de trin. III 10 (97,23-27 Μπόνης).

Der Schlußsatz dieses Abschnittes ist fast identisch mit dem in Abschnitt 93.—Zur Auslegung von Phil 2,9 im vierten Jahrhundert vgl. Henry, Kénose 65-90 und im besonderen zur Frage eines apolinareischen Charakters des Abschnittes ebd. 78.

693,29 διὰ τὴν (des Sohnes) ὑπακοήν: vgl. Eunomius, ap. 27,2: υἱὸν ὑπήκοον.

zu 86 696,1: Vor καὶ hat die Mehrzahl der Handschriften ταῦτα. 696,3: εἰ statt εἴπερ in der großen Mehrzahl der Handschriften.

Mit Jo 14,28 belegte Eunomius die These von der Heterousie von Vater und Sohn (ap. 11,9-12). Für ihn bestand die ὑπεροχή des Vaters also nicht in einem synkritischen Größersein (μεῖζων), weil dieses Ähnlichkeit voraussetzt (vgl. ap. 26,6f). Er setzt daher die ὑπεροχή in den Begriff des Grundes, und zwar ist der Vater ebenso Grund des Sohnes (ap. 21,17f) wie Grund von allem (ap. 26,4). Nur der Vater ist grundlos und deshalb μόνος ἀληθινός usw., was zugleich unvergleichbar bedeutet, der Sohn ist als begründeter nur ἀληθινός usw. ... Dieses Begründungsverhältnis wird diakritisch aufgefaßt (ap. 21,15). Vgl. Kommentar zu 25.54 und 87.—Den Vorrang des Vaters im Grundsein behauptete auch Eusebius von Caesarea (Urkunde 3 = 4,10 Opitz).

Zur Diskussion um Jo 14,28 s. Simonetti, Giovanni 14,28 nella controversia ariana, in: "Kyriakon" Festschrift J. Quasten (Münster 1970) 151-161; ders., crisi 478; Cavalcanti, Dialoghi 154-158.

In Abschnitt 25 war vom Größersein des Vaters in den Prädikaten die Rede; was dem hier Vorliegenden zu widersprechen scheint. Aber hier werden Begriffe als οὐσία diskutiert, in denen Gott größer sein könnte, nicht als Prädikate der einen οὐσία. Für deren innere Konstitution muß ein μείζων angesetzt werden, wofür die Homousie, wie im nächsten Abschnitt gezeigt, Vergleichsgrundlage ist; s. Kommentar zu 25.

Der Begriff des Grundes kommt für die Erklärung des μείζων nicht in Frage, weil seine Unbestimmtheit die Differenz von Sohn und Menschen verdecken würde. Im Abschnitt 54 wurde gesagt, Gott sei im Grundsein größer—auf den ersten Blick wieder ein Widerspruch. Aber dort geht es um das μείζων πάντων, also um das Verhältnis zu den Geschöpfen, hier um das des Vaters zum Sohn. Beide Abschnitte bestätigen einander: weil Gott als Grund von allem größer als alles ist, ist er nicht als Grund des Sohnes größer als der Sohn: Zeugen ist nicht schaffen (s. Kommentar zu 4). In Abschnitt 27 wird deshalb αἴτιον von vornherein mit Heterousie impliziert und μείζων mit διάφορον verbunden (vgl. Kommentar zu 5).

Basilios diskutiert in adv. Eun. I 25 die Johannes-Stelle auf ähnliche Weise, bleibt aber, weil er den klaren Zeugungsbegriff des Theologen nicht hat, beim Begriff des Grundes stehen. Zur sonstigen Handhabe des Basilios mit Jo 14,28 s. Cignelli, Giovanni 582-595.

(Athanasius) dial. I c. Maced. 19,50-108 Cavalcanti: der Vater ist asynkritisch größer als alles und als Vater größer als der Sohn. Dem συγκριτικῶς wird auffällig ausgewichen (Zeile 96f!). Ansonsten ist das Konzept gut vergleichbar; τιμῶν in Zeile 103. Das μείζων-Problem wird ebenfalls mit τιμῶν gelöst in (Athanasius) dial. de s. trin. II 8.

693,41: zu μέγεθος und χρόνος vgl. Athanasius, c. Ar. I 58 (133,31-33).

zu 87 Die Vereinbarkeit von Abschnitt 54 (688,4-6) und 696,10f in diesem Abschnitt erklärt sich zwanglos mit der Unter-

scheidung des Athanasius zwischen einem diakritischen Größersein bei heterogenen Wesen und einem synkritischen bei homogenen: c. Ar. I 55 (128,10-14.32-36); 56 (129,32-35); 57. Das synkritische Größersein bzw. Mehrsein von Prädikaten an der gleichen Ousia war schon in Abschnitt 25 verwendet worden.

Die Homousie als synkritische Grundlage für das Größersein erklärt auch Evagrius Ponticus, ep. fidei 5,3-10 Courtonne = 5,3-9 Patrucco. Zusammen zu den Abschnitten 86 und 87 vgl. Didymus, fr. in Jo 14,28 (Nr. 17 Reuss); s. dazu Anmerkung 24 meiner Einleitung. Zur Ähnlichkeit mit (Didymus) de trin I 16,8-26 s. Heron, Studies 139-144.

- zu 88 Als Schöpfer der Zeit muß der Sohn den Zeitpunkt des Gerichtes kennen. Auf denselben Gedanken stößt man bei Basilius, ep. 236,1 (49,42-44 Courtonne); Evagrius Ponticus, ep. fidei 6,1-4 Courtonne = 6,1-3 Patrucco; (Athanasius) de inc. et c. Ar. 7 (993,38-41); (Gregor von Nyssa) adv. Ar. et Sabell. 85,14-16 Mueller. Ähnlich auch Athanasius, c. Ar. III 42 (412,27-30); 43 (413,26-32); 44 (417,3f.17-20); (Didymus) de trin. III 22,1 (124,31f; 125,8 Μπόνης); für Gregor von Nazianz s. Anm. 33 von Barbel zur or. 30 (S. 202-204); der "achte Brief" des Basilius wird dort S. 203 fälschlich noch als dessen Eigentum ausgegeben.

Eine Übersicht über die Auslegung von Mt 24,36 im 4. Jh. gibt Michel, Science 1639-1643.

Daß "Arianer" mit Mt 24,36 hantierten, geht aus Athanasius, ad Ser. II 9 hervor; für Anhomöer vgl. Basilius, ep. 236,1 (47,6 Courtonne). Bei Eunomius fehlt zwar jeder Hinweis auf einen Gebrauch dieser Schriftstelle; er könnte sie aber für die These der Dienstbarkeit des Sohnes herangezogen haben. Der Sohn dürfe dann aber den Vater erst recht nicht kennen. Daher der folgende Abschnitt.

- zu 89 Zu 696,25-28 s. (Didymus) de trin. III 22,2 (125,22-25 Μπόνης): Εἰ δ' ἕτερόν τί ἐστιν εἰδέναι τὸν πατέρα, ἕτερον δὲ τὰ τοῦ πατρός, μείζον ἔσται τὸν θεὸν πατέρα τοῦ εἰδέναι τὰ αὐτοῦ, ὃ ἐστὶ καὶ τὴν ἐσχάτην ἡμέραν, καθ' ὅσον ἕκαστος μείζων αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ ὑπάρχει.

Entfernt vergleichbar ist Athanasius, c. Ar. III 42 (412,24f); 44 (416,19-24; 417,6-10.25-30). Das Argument wird abgeschwächt bei (Athanasius) de inc. et c. Ar. 7

(993,31-36) und Basilius, ep. 236,2 (50,15-27 Courtonne).  
696,25f: vgl. hierzu die Erörterung über das Sich-Kennen  
und das Seinige Kennen in (Platon) Alkibiades I  
129d-133e.

- zu 90 Zu 696,31-37 s. (Didymus) de trin. III 22,1 (124,32-125,1 Μπόννης): Pseudo-Didymus hat in Z. 35: διὰ τὸ συμφέρειν τῇ ἀνθρωπότητι ... in Z. 36: ἀεὶ προσδοκῶσα ... Col 2,3 wird in 125,15 zitiert; vgl. ebd. 2 (125,31f). Wörtliche Anklänge finden sich auch bei Athanasius, c. Ar. III 48 (425,10f: τὸ συμφέρον); 49 (425,40: συμφέρον· von 428,5-31 ist bemerkenswert in Z. 7: συμφέρει τοῖς ἀνθρώποις· in Z. 27: συμφέρον· in Z. 8: τοῦ μεταξύ χρόνου· in Z. 22: τὸν μεταξύ χρόνον· und in Z. 18: ἀεὶ προσδοκωμένου).

Zum Ganzen ist inhaltlich vergleichbar Evagrius Ponticus, ep. fidei 6,4-12 Courtonne = 6,3-10 Patrucco.

- zu 91 Wenn das Pneuma wissend, der Sohn unwissend ist, müßte es über dem Sohn stehen. Aber die Gegner lassen es noch nicht einmal gleich sein. Eine Depotenzierung des Pneumas lehrt Eunomius in ap. 25. Das Wissen des Pneumas gegen angebliches Nichtwissen des Sohnes spielen aus Athanasius, c. Ar. III 44 (416,12f) und (Athanasius) de inc. et c. Ar. 7 (993,36-38).

- zu 92 697,14: παρεῖχε statt παρέχει in vierundzwanzig Handschriften.

Der Sohn fürchtet nicht seinen Tod, sondern die Sünde der Menschen.

Zu 697,10-16: Den Gedanken, daß der Leben Gebende nicht um sein Leben fürchten kann, hat Athanasius in c. Ar. III 54 (436,37-39). Das Ganze klingt schwach nach bei (Didymus) de trin. III 21,4-5 (119,26-120,15 Μπόννης); s. dazu Heron, Studies 129-133.

697,5 ἀληθῶς: Dieses Wort wird auf gleiche fragende Weise verwendet im Abschnitt 102 (701,16).

697,20: ἑκὼν ist ein wichtiger Begriff in der Christologie des Apolinarius, z. B. fr. in Ps 87,9b-10a (58,6 Mühlenberg); s. dazu Hübner, Schrift 216f.

697,26 κατ' οἰκονομίαν: zur Bedeutung dieser Bestimmung bei Apolinarius s. fr. in Jo 12,27-28 (Nr. 83,4 Reuss): οἰκονομικῶς, wie in dessen fr. 109 (233,6 Lietzmann).

- zu 93 Eunomius benutzte Jo 6,57 als Beleg für die Unterordnung

des Sohnes in der Ousia (ap. 26,22). Der Theologe will es nur für die Menschwerdung gelten lassen: Indem der Vater innerhalb des göttlichen Lebens nicht als ein einfach Anderes für den Sohn angesetzt wird, wird dem freien Selbstsein des Sohnes Rechnung getragen; vgl. Kommentar zu 5.

Vgl. die Behandlung von Jo 6,57 bei (Didymus) de trin. III 11 (99,1-3 Μπόνης) und besonders bei Evagrius Ponticus, ep. fidei 4,5-18 Courtonne = 4,5-15 Patrucco.

697,30 αὐτοζωή: Evagrius Ponticus bringt an der eben angegebenen Stelle dieselbe Definition für "Selbstleben", eine ähnliche hat Plotin, enn. III 8,8,12. Der Ausdruck begegnet bereits bei Alexander von Aphrodisias und ist im 4. Jh. bei Philosophen wie Theologen beliebt, vgl. besonders Basilius, de sp. s. VIII 19,36. Apolinarius gebraucht das Argument mit dem Selbstleben in der anacephalaeosis 24 (245,3-6 Lietzmann).

697,31 αὐτοάγιος: zu diesem Terminus vgl. den Gebrauch von Jo 17,19 im Abschnitt 145 (725,42f).

Der Schlußsatz ist fast wie in Abschnitt 85 (693,37-39) formuliert.

zu 94 Jo 5,19 gebraucht Eunomius in ap. 20,21 und 26,22f, dort in Verbindung mit Jo 6,57 (s. vorhergehenden Abschnitt) für Gehorsam und Unterordnung des Sohnes in ἐξουσία (ap. 20,20) und γνώμη (ap. 26,22). Den Begriff des Grundes (s. folgenden Abschnitt) enthält er ihm vor.

697,37-39: Die Argumentation mit der Überlegenheit des freien Willens über den unfreien wird ähnlich, aber pneumatologisch von gegnerischer Seite erhoben in (Didymus) de trin. II 8,1 (266,39-267,2 Μπόνης); wieder auf den Sohn angewendet, von orthodoxer Seite in de trin. III 28 (137,14-17 Μπόνης).

697,39: βελτίων bedeutet einen Wechsel im Genus: s. Abschnitt 54 und Kommentar zu 87.

697,40f ὁ γὰρ αὐτὸς οὐκ ἔχει ...: zu dieser Begründung vgl. Abschnitt 77 und 127 und den gegnerischen Einwand in Athanasius, c. Ar. III 26 (377,34-36).

zu 95 Ein gleichartiger Gedanke dient in Abschnitt 99 zur Erklärung von Mc 10,18.

Eine ähnliche Argumentation mit der Willensfreiheit, aber im Skopos verändert, bringt Evagrius Ponticus, ep. fidei

9,1-15 Courtonne = 9,1-7.10-15 Patrucco.

Zu 697,47-700,2: Dieses Argument mit dem freien Willen gebraucht (Didymus) in de trin. III 2,21 (72,1-3 Μπόννης) und für das Pneuma in de trin. II 7,3,12 (208,1f Seiler).

697,46 ἐπιτάσσοντος: Der Terminus ist auch im Abschnitt 29 (680,37f) verwendet.

697,47 αἴτιος: Der Sohn wäre nur Werkzeug ohne Verantwortung; vgl. Abschnitt 64.

- zu 96 Auf die indifferente These der Gegner—bei Eunomius findet u.97 sich davon in Verbindung mit Jo 15,1 nichts—daß “wir” mit dem “Sohn” naturgleich sind, antwortet der genauere Theologe, daß die Naturgleichheit nur gilt, sofern der Sohn Mensch ist. Zugleich sind die Menschen mit dem Sohn auch nicht naturgleich, sofern der Sohn Gott ist. Das wird im nächsten Abschnitt mithilfe von 1 Cor 11,3 gezeigt; ὁμοούσιος entspricht ὁμοφύης, wie bei Athanasius (etwa de syn. 52,3 = 276,12 Opitz). Jo 15,1.5 behandelt Athanasius in de sent. Dion. 10,3-5 (53,11-54,4 Opitz mit Anm.!). Sehr ähnlich wie Abschnitt 96 geht vor (Didymus) de trin. III 8 (94,24-95,5 Μπόννης. Der Verfasser von de trinitate schließt mit der antiapolinareischen Wendung, daß das Fleisch des Herrn nicht aus dem Himmel ist.); vgl. Athanasius, c. Ar. II 74 (304,26-31). Daß Arianer die Heterousie mit Jo 15,1 darstellten, nachdem Dionysius von Alexandrien damit vor Sabellianismus warnen wollte, steht jedenfalls in Athanasius, de sent. Dion. 4,2 (48,22 Opitz) und 12,2 (54,23-29 Opitz).
- zu 98 Der nähere Zusammenhang mit Jo 15,1 bleibt unersichtlich. In Abschnitt 83 wurde eine Antistrophé (s. Einleitung S. 44-46) von πίστις und ἔργον geprobt, hier von θέλημα und τὸ πιστεῦειν. Damit wendet sich der Theologe erneut (s. Kommentar zu 19) gegen die These des Eunomius, der Sohn sei aus dem Willen (ap. 24,1-2): der Sohn kann nur aus dem Willen sein, wenn der Wille entweder zugleich mit seinem Ergebnis ist oder zuvor. Da aber der Wille Gottes unser Glaube ist und der Sohn als Geglaubtes früher als der Glaube sein muß, kann er nicht aus dem Willen sein, sondern muß zuvor aus der οὐσία sein. θέλημα ist hier also, dies ganz im Sinne des Eunomius, von der οὐσία getrennt. Aber Eunomius hätte den göttlichen Willen nicht als menschlichen Glauben bestimmt.

Dasselbe Argument hat deutlicher (Didymus) de trin. I 9,25f (32,18-22 Hönscheid).

zu 99 Vgl. Abschnitt 95.

Für Eunomius ist der Vater  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  (ap. 21,12), der Sohn allerdings auch  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  (21,17); s. Kommentar zu 25.86.114.

zu 100 Da die Rede des Sohnes ein lebendes Gut ist, muß er Gott sein und nicht bloß Lehrer. Diese Erklärung bringt auch (Athanasius) dial. I de s. trin. 11 (1133,23-1136,7).—In Abschnitt 148 wird  $\rho\eta\mu\alpha$  pneumatologisch verwendet.

Mc 10,18 wird ähnlich ausgelegt von Gregor von Nazianz, or. 30,13 (196,23f Barbel); (Gregor von Nyssa) adv. Ar. et Sab. 82,10-20 Mueller; (Didymus) de trin. III 15 (100,17-21  $\text{Μπόνης}$ ); zu 700,40-701,4 s. (Didymus) de trin. I 18,35-37 (114,14-21 Hönscheid); zu 700,36-38 s. ebd. 48 (118,17-21 Hönscheid). Entfernt vergleichbar ist (Athanasius) de inc. et c. Ar. 7 (993,12-19). Gregor von Nyssa legt in c. Eun. III 9,11-21 (267,15-271,26 Jaeger) Mc 10,18 als Beweis für die Einheit von Vater und Sohn aus.

zu 101 Bereits hier ist das  $\psi\iota\lambda\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ -Thema aus dem folgenden Abschnitt mitzudenken:  $\pi\rho\omicron\sigma\theta\eta\kappa\eta \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$  ist wegen Abschnitt 102 (701,19) gleichbedeutend mit  $\pi\rho\omicron\sigma\theta\eta\kappa\eta \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ . Die Zitatenfolge Jo 1,14 und 1 Cor 2,8 benutzt auch (Didymus) de trin. III 25 (134,28-31  $\text{Μπόνης}$ ).

Die exegetische Tendenz ist vorgezeichnet z. B. bei Athanasius, c. Ar. I 38 (92,13-29); vgl. Athanasius, c. Ar. III 39 (408,25-30); (Athanasius) c. Sab. 8 (109,50-112,5). Zur Auslegung von Jo 17,5 im vierten Jahrhundert s. Laurentin, Doxa I 70-111; II 23-65.120-125.131.147-157.170f. Die Terminologie um  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  ist erfaßt von E. C. E. Owen,  $\Delta\acute{o}\xi\alpha$  and Cognate Words, in: JThS 33 (1932) 132-150.

701,7  $\theta\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ — $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\omega\varsigma$ : Dieser Gegensatz wird auch in Abschnitt 84 verwendet. Vgl. terminologisch bei Athanasius, c. Ar. I 41 (97,28.30); c. Ar. III 57 (444,14.19.21f); tomus ad Antiochenos 7 (805,1-10); Apolinarius, fr. 109 (233,5f Lietzmann):  $\theta\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ — $\omicron\iota\kappa\nu\omicron\nu\omicron\mu\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$  fr. in Jo 17,10 (Nr. 127,5 Reuss):  $\theta\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ — $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ .

701,12  $\varphi\alpha\acute{\nu}\epsilon\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ : In (Athanasius) c. Sab. 8 (109,36-39) wird dieser Ausdruck aus 1 Jo 1,2 abgeleitet.

- zu 102 701,16: Lies ἀποβαλὼν statt ὑποβαλὼν (Druckfehler).  
 701,18: Lies ἀποβεβλήκει statt ὑποβεβλήκει (Druckfehler).  
 Zum vorigen Abschnitt und zu diesem hier ist gut vergleichbar Apolinarius, de unione 7 und 14f; fr. 5 (205,13-16 Lietzmann); besonders de inc. 3 (306,2-12 Lietzmann, mit ψιλὸς ἄνθρωπος in Z. 5f; zur Verfasserfrage s. Lietzmann S. 160). Im gleichen Zusammenhang taucht ψιλὸς ἄνθρωπος auf in (Athanasius) c. Ar. IV 6 (50,20 Stegmann).  
 701,16: ἀληθῶς wird im gleichen Sinn verwendet in Abschnitt 92 (697,5).  
 701,17: zur Formulierung vgl. Athanasius, c. Ar. I 40 (96,10f): ἵνα τοῦτο ζητήσῃ λαβεῖν ὅπερ εἶχε· vgl. ebd. 41 (96,24f).  
 701,18-19: Die Untrennbarkeit von Doxa und Gottheit ist angedeutet in (Didymus) de trin. III 25 (134,26f Μπόνης).  
 701,20: Daß der nur an dieser Stelle genannte Markell-Schüler Photin zu den Gegnern des Theologen gehört, legt sich aus dessen antimarkellischer Haltung nahe (s. Einleitung S. 16f). Zur Lehre Photins s. Hübner, Schrift 163-196. Hübner wertet wichtige vernachlässigte Zeugnisse aus und will Photin als Gegner in dem pseudathanasianischen Traktat contra Sabellianos erweisen.
- zu 103 Mit Col 1,15-16 erklärte Eunomius in ap. 24 das Bildsein des Sohnes. Dieses Thema spart der Theologe aus und geht nur dagegen an, daß Eunomius πρωτότοκος mit dem Begriff des Geschöpfes verbindet, dies am deutlichsten in ap. 24,17.  
 Die Auslegung von Col 1,15 im vierten Jahrhundert wird referiert von A. Hockel, Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15 (Düsseldorf 1965) 52-70; Cantalamessa, Cristo 345-371; Simonetti, crisi 479f; zur antimarkellischen Auslegung bei Eusebius von Cäsarea s. Weber, APXH 95-108; zur antieunomianischen bei Gregor von Nyssa Cavalcanti, Studi 70-77. Hauptstellen bei Gregor sind c. Eun. III 2,43-57 (66,7-71,21 Jaeger) und ref. confessionis Eunomii 76-86 (343,18-348,2 Jaeger); 205 (399,7-26 Jaeger). Nach Gregor gilt μονογενής für den vorweltlichen, πρωτότοκος für den fleischgewordenen Logos.  
 701,26: Den Ausdruck πρωτόκτιστος assoziiert (Didymus) in de trin. III 4,2 (86,32 Μπόνης). In Abschnitt 70 (689,42)



steht μονόκτιστος. Gregor von Nyssa fragt in c. Eun. III 2,156 (103,15f Jaeger), ob man denn den Sohn nach der Ansicht des Eunomius πρωτόκτιστος statt einziggeboren nennen solle.

zu 104 Der Begriff πρωτότοκος enthält für den Theologen die Beziehung des seienden Schöpfungsgrundes zur gewordenen Schöpfung, verdeutlicht im folgenden Abschnitt; s. auch Kommentar zu 106.

701,29: Dieses προτελευτήσαι bringt (Didymus) in de trin. III 4,2 (86,36 Μπόνης).

701,29-31: Dieselbe Erklärung, daß der Erstgeborene der Toten Ursache der Auferstehung ist, gibt Athanasius, c. Ar. II 63 (281,20-22).

701,32 ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν: vgl. Evagrius Ponticus, ep. fidei 2,46f Courtonne = 2,41f Patrucco: ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγειν. Basilios, adv. Eun. II 23,43f: (scil. ὁ θεὸς) εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγών· s. auch ebd. II 19,34f; Kyrill von Jerusalem, catech. IV 30 (122 Reischl-Rupp): ὁ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι παραγαγών.

701,32 αἷτιος: Den Erstgeborenen als Grund der Schöpfung behauptet auch (Didymus) de trin. III 4,4 (88,5 Μπόνης).

zu 105 Eunomius benutzt in ap. 24 nur Col 1,15-16, hätte natürlich auch Col 1,17 in seinem Sinn auslegen können, sodaß ihn dieser Abschnitt nicht überzeugt hätte.

701,34 πρῶτον: Gegen die Auffassung, der Erstgeborene sei erstes Geschöpf, richtet sich auch Apolinarius, κμπ 1 (167,8 Lietzmann).

701,39: zur Gleichsetzung von Jo 1,1 und ewigem Sein des Sohnes s. auch Abschnitt 24.

zu 106 701,41f: Statt λέγεται hat die große Mehrzahl der Handschriften λέγεται.

Der Theologe stellt klar, daß πρωτότοκος nicht unbedingt einen Relationsbegriff enthalten muß (anders Athanasius, c. Ar. II 62 = 277,41f), wonach der Sohn nur der Anfang einer Reihe von Seinesgleichen wäre; gegen eine solche ἀρχή gebraucht Athanasius das μονογενής: vgl. ebd. Z. 37.39f mit c. Ar. II 60 (276,31f). Πρωτότοκος im Sinne von πρὸ πάσης γεννήσεως (Z. 46f) deutet für den Theologen, ähnlich wie αἷτιος in Abschnitt 104 und ἔστι in Abschnitt 105, auf

Einheit, durch die Vielheit möglich ist (vgl. Abschnitte 1.168.173). Während Athanasius also klar zwischen den Begriffen *πρωτότοκος* für die Ökonomie und *μονογενής* für die Zeugung aus dem Vater, d. h. für die Konstitution des Sohnes, unterscheidet (u. a. c. Ar. II 62 = 280,11-16), kann der Theologe sogar von *πρωτότοκος* eine Homonymie für *μονογενής* entdecken und der eunomianischen Homonymie beider Begriffe sozusagen ebenbürtig entgegentreten.

701,40 *πρωτότοκος* ... οὐκέτι *μονογενής*: Diese Trennung von *πρωτότοκος* und *μονογενής* hat Eunomius nicht, s. ap. 24,20: υἱὸν *μονογενῆ* καὶ *πρωτότοκον*. Beide Prädikate besagen für Eunomius gleicherweise das bevorzugte Geschaffensein des Sohnes. *Μονογενής* ist in der referierten gegnerischen Position also nicht im Sinne des Eunomius aufzufassen; anders verhält es sich in Abschnitt 70. Der Abschnitt hier ist daher eher gegen Markell gerichtet, der gegen Asterius die strikte Trennung von *μονογενής* und *πρωτότοκος* herausstellte: fr. 3 (186,8-10 Klostermann).

701,40-42: Der Einwand, daß der Erstgeborene nicht mehr Einziggeborener sein könne, wird ähnlich referiert von (Didymus) de trin. III 4,1 (85,26-28 *Μπόνης*).

701,42-45: der Erstgeborene als einziger von Maria Geborene auch bei (Didymus) de trin. III 4,3 (87,14-20 *Μπόνης*).

701,46f *πρὸ πάσης γεννήσεως*: (Didymus) de trin. III 4,4 (88,3 *Μπόνης*) verdeutlicht *πρὸ πάσης κτιστῆς γεννήσεως*.

701,47-704,2: der Erstgeborene hinsichtlich der von Gott Adoptierten auch bei (Didymus) de trin. III 4,3 (87,31f *Μπόνης*): ... τῇ υἰοθεσίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ τοῦ θεοῦ γεννωμένους.

704,1 *υἰοθεσίας*: deutsch nur ungenügend mit "Adoption" wiederzugeben; gemeint ist nicht ein bloß rechtlicher Vorgang!

zu 107 Im ersten Teil wird über den Begriff des Weges gezeigt, daß Prov 8,22 vom Inkarnierten gilt, im zweiten wird die Homonymie des Schöpfungsbegriffes in der Schrift vorgeführt.

Eunomius zitiert Prov 8,22 in ap. 26,15f und ap. 28,23.

Athanasius erklärt Prov 8,22 in erster Linie in c. Ar. II 44-61. Basilius weicht in *adv. Eun.* II 20 einer Auslegung aus. Die Erklärungstendenz in *adv. Eun.* IV-V zielt eindeutig auf die Inkarnation, wie auf orthodoxer Seite nach Athanasius üblich (van Parys, *Exégèse* 378). Prov 8,22 konnte also als Prophezeiung aufgefaßt werden. Trotzdem wird Salomon in Abschnitt 109 nicht als Prophet betrachtet, womöglich eine antimarkellische Reserve; s. Kommentar zu 109.

Die Auslegung von Prov 8,22 im vierten Jahrhundert behandeln Simonetti, *Studi* 9-87 (mit Vorgeschichte); ders., *crisi* 478f; Meredith, *Proverbes* 349-357; mit dem Hauptaugenmerk auf Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa van Parys, *Exégèse* 362-379. Für Gregor von Nyssa s. auch Cavalcanti, *Studi* 91-105; für Eusebius von Cäsarea Weber, *APXH* 70-81.127f; für Markell ebd. S. 132f; für Athanasius ebd. 138-149. Didymus faßt Prov 8,22 so auf, daß Christus als "Anfang der Wege" die Neuschöpfung der Menschen ermöglicht (fr. in 2 Cor 5,17-19 = 29,11-18 Staab mit Ps 50,12) oder auch so, daß der Sohn als die vor und unabhängig von der Schöpfung seiende Weisheit zu schaffen beginnt (fr. in Prov 8,22 = PG 39,1629-1632).

704,7-10: Die Kombination von Prov 8,22 mit Jo 14,6 haben ebenfalls Athanasius, c. Ar. II 65 (285, 24-31) und (Didymus) *de trin.* III 3,6 (81,18-22 Μπόννης). Gregor von Nyssa, c. Eun. III 1,51-53 (21,12-22,18 Jaeger) erläutert sie ausführlich mit der paulinischen Lehre vom neuen Menschen.

704,10-18: Mit den gleichen Schriftstellen Gen 4,1; 5,4 und Ps 50,12 und dem gleichen Konzept der Homonymie von "Schaffen" arbeitet (Didymus) *de trin.* III 3,9 (83,29-36 Μπόννης) und 10 (84,2-5 Μπόννης); (Didymus) hat in Gen 4,1 ἐκτεσάμην wie andere Autoren auch; s. dazu Hayes, Didymus 1111f und van Parys, *Exégèse* 362; vgl. Heron, *Studies* 120f.

704,13-18: Die gleiche Auffassung von Ps 50,12, daß das Erschaffen des reinen Herzens kein Erschaffen eines anderen ist, vertreten Athanasius, c. Ar. II 46 (244,35-245,8), (Didymus) *de trin.* II 7,3,8 (202,12-16 Seiler) und Didymus, fr. in Prov 8,22 (PG 39,1632,21-25).

704,17 φωτιζομένων: Gemeint sind die Getauften (Heb 6,4).  
 zu 108 704,20: Mit neunzehn Handschriften lese ich *ἐαυτὸ* statt *αὐτὸ*.

704,22: Das zweite *τῆς κτίσεως* ersetze ich mit zweiundzwanzig Handschriften durch *αὐτῆς*.

Das Fehlen von *ὁ* nach *δι'* in 704,21 und *ἡ* vor *ἦττων* in 704,22 ist ein Druckfehler.

Eunomius-Stellen s. Kommentar zu 61 und 64.

Der Abschnitt ist gegen die Verzweckung des Gott Sohnes gerichtet; vgl. Abschnitt 93. Erst die Inkarnation hat Grund und Zweck; vgl. Athanasius, c. Ar. II 50 (252,36-45); 53 (260,23-261,4); 54 (261,11-14.20-24); 55 (264,25-33) und öfter. Außerdem greift der Theologe das *δι' ἡμᾶς πεποιήται* der Arianer an, das referiert wird von Alexander von Alexandrien in Athanasius, de decr. 35,9 (32,31 Opitz) = Urkunde 4b (8,6f Opitz) und von Athanasius selbst in der ep. ad episcopos Aegypti et Libyae 12 (565,11f). Das *δι' ἡμᾶς* behandelt gleichfalls ablehnend (Athanasius) c. Ar. IV 11f.

Zum ganzen Abschnitt vgl. (Didymus) de trin. III 3,5 (80,38-81,5, besonders 81,2f Μπόνης); s. dazu Heron, Studies 122.

704,19-21: *τὸ δὲ δι' ἕτερον ... γινόμενον ... (ἐστὶν) ἦττον αὐτοῦ*: derselbe Gedanke bei Apolinarius, fr. in Gen 2,18-24 (130,4 Devreesse): *τὸ γὰρ διὰ τι γεγονὸς ἐλαττον ...* Gregor von Nyssa sagt in c. Eun. III 2,121f (92,8-22 Jaeger), daß eine zweckgebundene Zeugung eine Verringerung der Würde des Sohnes bedeutet.

zu 109 Das Schrift-Zitat 1 Cor 1,21 dient als Beispiel für geschaffene Weisheit wie bei Athanasius, c. Ar. II 79 (313,16-21).

Wie der Theologe verfährt (Didymus) de trin. III 3,4 (80,6-16 Μπόνης; Z. 9: *Σολομὼν παροιμιαστής, ἀλλ' οὐ προφήτης*); vgl. Heron, Studies 122f.

704,28 *οὐδὲ προφήτης*: Für Markell ist Salomon Prophet (z. B. fr. 24 = 189,4 Klostermann), aber der Prophet kann *παροιμιωδῶς* reden (z. B. fr. 22 = 188,25 Klostermann oder fr. 124 = 212,17f Klostermann).

zu 110 *Κύριος* ist Idiom des Sohnes (nach 1 Cor 8,6; s. Abschnitt 1) und für die Produktion der Heterousie, d. h. für Schöpfung, verantwortlich (vgl. Abschnitt 4), während der Vater nicht ein anderer ist (s. Abschnitt 5), d. h. keinen anderen *λόγος*

τῆς οὐσίας hat, und daher die Homousie garantiert.

Im übrigen läßt sich hier beobachten, wie aus der Trinitätslehre ein christologisches Konzept mit monophysitischer Tendenz entsteht: Infolge des Interesses an der Einheit des Christus wird die Differenz von Zeugen und Schaffen, die trinitäts- und schöpfungstheologisch doch physisch aufzufassen war, zu einer Unterscheidung bloß κατ' ἐπίνοιαν.

Daß der Abschnitt apolinareisches Gepräge trägt, erhellt z. B. aus κμπ 28 (177B5-13 Lietzmann); vgl. Einleitung S. 5 und de Halleux, florilège 18.

704,31f: Daß der Vater nicht Herr des Sohnes ist, erörtert genauer Athanasius, c. Ar. II 50 (253,5-22); vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. I 297 (114,7-11 Jaeger).

704,35-39: Das gleiche Konzept, Gott und Mensch in Christus nur κατ' ἐπίνοιαν zu trennen, hat (Didymus) de trin. III 6,1 (92,8-14 Μπόνης); Didymus, de sp. s. 52 (1077,31-39).

zu 111 Der zweite Teil des Zitats aus der Apostelgeschichte 2,36, mit dem die Gegner operierten (bei Eunomius, ap. 26,12-16, verknüpft mit Prov 8,22), zeigt, daß es gar nicht von der ewigen Zeugung gilt; damit wird dem Gegner das Argument aus der Hand genommen.

705,1-3: Lc 2,11 wird genauso aufgefaßt bei (Didymus) de trin. III 6,1 (92,4-6 Μπόνης).

zu 112 1 Cor 1,24 ist Beweis für die Zeitlosigkeit des Sohnes; s. Abschnitt 67. Und selbst wenn man γεννάω auf die zeitliche Geburt bezieht, also im Sinne von γίγνομαι auffaßt, rettet die Homonymie von γίγνομαι vor einer zwangsläufigen Gleichsetzung mit Geschaffensein.

Über ἐγένετο und γενοῦ handelt Athanasius in c. Ar. I 63f.

705,5-12: Diese Darlegung der Homonymie von γίγνομαι ist vergleichbar mit (Didymus) de trin. III 6,2 (92,24-36 Μπόνης).

zu 113 1 Cor 8,6 verbindet Eunomius mit Prov 8,22 in ap. 26,15-18 und 28,17-24. Demnach hat Eunomius das zweite paulinische εἰς als Schöpfung aufgefaßt.

Die trinitarische Idiomenkommunikation (s. Einleitung S. 39f) klang bereits in Abschnitt 110 an und wird hier mit Schriftstellen belegt (ergänzt in Abschnitt 119, systematisch erklärt erst in Abschnitt 163). Zugleich wird zum nächsten

Abschnitt übergeleitet. Die Absicht des Theologen ist es, die abstrakten Einheiten für Vater und Sohn abzuweisen und Gott als von sich durchdrungene Einheit darzulegen, mit anderen Worten: das paulinische doppelte εἷς war für die Gegner lose Zweiheit, für den Theologen besagt es die Einheit ihrer selbst, die Zweieinheit. Die Zweiheit der Einheit enthält daher in sich keinen Gegensatz (ἀντιδιαστολή) wie zu bloßer, also heterogener Vielheit.

Vgl. die Behandlung von 1 Cor 8,6 bei (Didymus) de trin. I 15,59-63 (66,21-68,27 Hönscheid); für Evagrius Ponticus s. Kommentar zu 119.

705,29 ἀντιδιαστολάς: vgl. zu diesem Begriff die Abschnitte 31.34.36.114 und die theologisch gleiche Verwendung bei Gregor von Nyssa, ref. confessionis Eunomii 23-25 (321,20-322,9 Jaeger).

zu 114 705,33: Statt ψευδῆς lese ich mit Dräseke ψευδεῖς. In Mignes Edition von 1857 steht ψευδῶς. Hayes verzeichnet in seinen Kollationen keine handschriftliche Variante.

705,39 αὐτὸς ὁ: Sechsenddreißig Handschriften haben ὁ αὐτὸς wie die unten angegebene Parallele aus (Athanasius) de inc. et c. Ar. 22 (1024,18).

Mit Jo 17,3 wollte Eunomius den Vater über den Sohn heben (ap. 21,11-17; Z. 15: ἐπὶ διακρίσει τῆς τοῦ πατρὸς ὑπεροχῆς). Den Sohn nennt er zwar Gott (ebd. Z. 16), aber nicht ἀληθινὸς θεός (vgl. Kommentar zu 25.86.99). Eusebius von Cäsarea unterscheidet in der Exegese von Jo 17,3 ausdrücklich zwischen ἀληθινὸς θεός (für den Vater) und θεός (für den Sohn): Brief an Euphrat von Balaneä = Urkunde 3 (5,5-10 Opitz); für Arius s. Urkunde 6,2 (12,3-9 Opitz).

Aber Jeremias (Bar 3,36), so führt der Theologe aus, kann durchaus vom Sohn (vgl. Markell fr. 79 = 202,20-24 Klostermann) als dem einzigen Gott reden, ohne daß er ihn größer als den Vater nennt, denn 1 Jo 5,20 bestätigt dies—die gegnerische Argumentation mit dem Größersein des Vaters aus dessen Einzigartigkeit wird listig umgekehrt. Der Theologe macht deshalb klar, daß das μόνος den eindeutigen Gegensatz zum Vielen ausdrückt und keinen Vergleich mit einem Anderen mehr zuläßt. Da nun der Sohn ebenfalls μόνος θεός genannt wird, müßte er, wenn das μόνος diakritisch, also eunomianisch, aufzufassen wäre, größer als

der Vater sein; gedacht wird also wieder eine Art Antistrophé. Beide, Vater und Sohn, sind *μόνος ἀληθινός*, weil dieses Prädikat auf Homousie und Idiomenkommunikation beruht, d. h. die Einheit des Sohnes ist nicht Anderes in Andersheit zur Einheit des Vaters, sondern das absolut Eine ist lebender Organismus.

Zum ganzen Abschnitt vgl. (Athanasius) de inc. et c. Ar. 22 (1024,15-25) und die weitläufige *μόνος*-Erklärung in Athanasius, c. Ar. III 6-9. Dasselbe Konzept wie der Theologe für Jo 17,3 hat Gregor von Nazianz, or. 30,13 (196,18-22 Barbel).—Zur Auslegung von Bar 3,36 im vierten Jahrhundert vgl. Cavalcanti, Osservazioni 149-155.

705,34f *ἀσύγκριτος πρὸς πάντα κατὰ πάντα*: zu dieser Formel vgl. Abschnitt 4: dort gehört das *πρὸς πάντα* ... zu *ἀσύγκριτος*, hier zu *ὑπερέχων*.

705,35 *ὁ Ἰερεμίας*: Dessen Buch wird mit Baruch zusammengezählt: s. (Didymus) de trin. I 27,29 (180,18 Hönscheid mit Anm. 3).

705,37 *μείζονα ... τοῦ πατρός*: Dieser Ausdruck steht nochmals in diesem Abschnitt (708,4), in Abschnitt 115 (708,12f) und Abschnitt 116 (708,18).

zu 115 Ähnlich wie im vorausgehenden Abschnitt wird klargestellt, daß das *μόνος* kein Größersein beinhaltet; dafür bedürfte es etwa noch des Begriffes vom Grund (s. Abschnitt 53). Die *ὑπεροχή* aber ist Asynkrisie (s. vorausgehenden Abschnitt 705,34f) mit dem Vielen und kommt in diesem Sinn innergöttlich überhaupt nicht vor. Denn beide, Vater und Sohn, sind mit dem Vielen unvergleichbar. Beiden kommt diese *ὑπεροχή* gegenüber dem Vielen gleichermaßen zu, ohne daß sie darin je größer über einander wären, d. h. ihre Identität wird nicht homonym erfaßt (vgl. Abschnitte 168-173). Vielmehr ist auch die *ὑπεροχή* ein Prädikat, dessen innere Konstitution die Zweieinheit Gottes ist, und das Größersein des Vaters über den Sohn liegt ausschließlich in der Konstitution der Gottesprädikate: diese prädicieren lebende Einheit, haben also zeugende Einheit und gezeugte Einheit als das Zweieine ihrer eigenen Wahrheit zum Inhalt (vgl. Einleitung S. 35-40).

Motive aus den Abschnitten 115-117 klingen in (Didymus) de trin. I 16,23 an.

708,8f: *μόνος ἀόρατος* hat Eunomius nicht, *μόνος σοφός* in ap. 21,11 und 22,1.

708,12f *μείζονα ... τοῦ πατρός*: So heißt es auch in Abschnitt 114 (705,37; 708,4) und 116 (708,18).

708,13f: *ὁμοίως ... νοητέον* bezieht sich auf Abschnitt 113f (705,27-30.33f und 708,5f). Deshalb fügen nach *νοητέον* sechzehn Handschriften hinzu: *ὅτι πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῶν ψευδῶς λεγομένων εἴρηται ταῦτα καὶ οὐ πρὸς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα* (non ut titulum vermerkt Hayes in seinen Kollationen!).

zu 116 Noch einmal wird gezeigt, daß Gottesprädikate keinen Vergleich zwischen Vater und Sohn erlauben, daher steht das Positiv *μέγας* an betonter Stelle. Vgl. zu den letzten drei Abschnitten die *μείζων*-Diskussion in den Abschnitten 25 und 86f; zur Abweisung einer kosmologischen Parusie des Vaters vgl. Abschnitte 161f.

Zum ganzen Abschnitt vgl. (Didymus) de trin. I 27,34-36 (182,12-21 Hönscheid).

708,14 *ἐλάττων*: zu diesem Terminus vgl. Kommentar zu 7.

zu 117 708,23: Statt *τῷ* lese ich mit fünfzehn Handschriften *τοῦ*. Das *ἴσα* bzw. *ἴσον* folgt notwendig aus der vorangehenden *μόνος*-Diskussion. Beider Bedeutungsgleichheit wird nur aus philologisch-exegetischen Gründen betont, um die kontradiktorische Verbindung von *ἴσα* zu *ἄνισος* herstellen zu können.

708,32f: *κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλῃ* ist stilistisch gleich mit (Athanasius) c. Sab. 5 (108,4f); vgl. Abschnitt 189 (760,47).

zu 118 708,37: Statt *εὐεργετεῖν* und *κολάζειν* lies *εὐεργετεῖ* und *κολάζει* (je sechsundzwanzig Handschriften).

709,13: Nach *καὶ* ergänzen zweiundzwanzig Handschriften *ἐξ*.

Der Abschnitt hat zwei Teile. 708,36-709,2: der Sohn ist Herr des Gerichtes; 709,2-11: der Mensch wählt frei zwischen gut und böse. (Das *λέλυται* in 709,2f bezieht sich auf den scheinbaren Konflikt zwischen der Überschrift und der Herrheit des Sohnes.) Daraus folgt das Verständnis von Mt 20,23: Jeder holt sich vor dem Richter, was er verdient, auch wenn er etwas anderes haben möchte.



zu 119 709,28f: Statt ἀπωλέσθωσαν haben fast alle Handschriften ἀπολέσθωσαν.

Der Abschnitt enthält eine Materialergänzung zu Abschnitt 113; zum theologischen Gehalt s. dortigen Kommentar. Das Motiv von den nichtseienden Göttern wird nochmals aufgegriffen im Abschnitt 188. Die Schriftstellen-Kombination Dt 32,12 und 1 Cor 10,4 findet sich auch bei (Didymus) de trin. I 19,14.17 (132,1-4.12-14 Hönscheid). Das Thema der ἀντιδιαστολή von Gott und Göttern behandelt ebenso Evagrius Ponticus, ep. fidei 3,27-31 Courtonne = 3,24-28 Patrucco (mit Dt 32,12!). Ohne Dt 32,12, aber mit 1 Cor 10,4 konstruiert (Athanasius) de inc. et c. Ar. 17 (1012,35-1013,6) aus dem Motiv des Von-Gott-Geführtwerdens einen Schriftbeweis für die Trinität (s. Zeilen 709,23-27). Im elften Anathem der ersten Synode von Sirmium 351 (197 Hahn) wird Is 44,6 so verstanden, daß es gegen die falschen Götter und nicht gegen den Sohn gerichtet ist.

zu 120 Der Charakter der Abschnitte 120-122 wird in der Einleitung S. 22 erläutert. Sie sind sachlich vergleichbar mit (Didymus) de trin. II 6,20 (174,3-8 Seiler).

zu 122 712,6 μόνω: Da dem Vater als Gott und dem Sohn als Gott dasselbe zukommt, besagt das μόνω keinen Gegensatz von Vater und Sohn; s. Kommentar zu 114.

712,11 ὁμοούσιος ἡ τριάς: weiteres Vorkommen dieser Formel u. a.: Serapion von Thmuis, ep. ad monachos 11 (936,56-937,1); Epiphanius, panarion haeresium 57,4,11 (349,24 Holl); (Athanasius) contra Apollinarium I 9 (1109,6)—zur Verfasserfrage s. Tetz, Schreiben Anm. 63; Athanasius, ep. catholica 7.8 (272 Tetz); Theodor von Heraclea (= Apolinarius?), fr. in Mt 28,19-20 (Nr. 133,14 Reuss); Diodor von Tarsus, fr. in Rom 16,25-27 (112,16 Staab). Zum theologiegeschichtlichen Stellenwert dieses Ausdrucks s. Tetz, Schreiben 265.275-277.281. Tetz rechnet damit, daß der Ausdruck von Eusebius von Vercelli stammt (ebd. 277). Homousie des Pneumas bei Athanasius, ad Ser. I 27 (593,33); bei Apolinarius, κμπ 33 (180,12-14 Lietzmann). Eine Übersicht über die Argumentation für die Gottheit des Pneumas gibt Simonetti, crisi 487-494.

zu 123 Im folgenden Abschnitt wird der Begriff der Wandelbarkeit

differenziert. Das Freisein Gottes von τροπή καὶ μεταβολή kennt auch Eunomius, *expositio fidei* 2,15 (Vaggione). Vgl. terminologisch Philon, *de op. mundi* 151 (242 Arnaldez).

Die Unwandelbarkeit des Pneumas lehren Apolinarius, fr. in Jo 16,14 (Nr. 120,23-25 Reuss); Didymus, *de sp. s.* 5 (1036,40-43); (Didymus) *de trin.* II 6,3,1 (110,8-10 Seiler) mit Am 5,8; *de trin.* III 2,36 (74,20-24 Μπόνης).

712,13 κατὰ τὸν λέγοντα τῷ θεῷ προφήτην: Fast ebenso wird im Abschnitt 127 (712,37f) formuliert.

712,15: Für das seltene μετασκευή gibt Lampe nur diese Stelle an; hier ist es aus der Schriftstelle Am 5,8 abgeleitet.

zu 124 Das Argument von der Unwandelbarkeit des Pneumas im Gegensatz auch zu den Engeln begegnet bei Athanasius, *ad. Ser.* I 26 (589,35; 592,5-13.21-25). 712,16f: Die Aufteilung der Schöpfung in σώματα und ἄσώματα steht bei Eunomius, *ap.* 28,17. Mit dieser Aufteilung argumentiert Didymus, *de sp. s.* 4 (1035,32-34); 13 (1045,32-34). Den ganzen Beweis malt aus (Didymus) *de trin.* II 6,3,1-3,7 (110,8-114,12 Seiler); vgl. *de trin.* II 6,4,5 (120,5 Seiler); 4,13 (128,12f Seiler). Die angelologische Bestimmung von der Wandelbarkeit bringt (Didymus) nochmals in *de trin.* III 16,4 (104,13-15 Μπόνης).

712,19 κατ' οὐσίαν ... τροπήν: zur substantiellen Veränderung des Vernichtbaren zum Unvernichtbaren vgl. Porphyrius, in *cat.* 95,30f (Busse).

zu 125 Da Eunomius dem Pneuma zwar heiligende Kraft verstattete (*ap.* 25,26), es aber dennoch nur Geschöpf sein ließ (*ap.* 25,24f), beweist der Theologe aus dem Heiligen die Ungeschaffenheit des Pneumas. Vgl. die klare Trennung von Heiligendem und Geheiligtem bei Athanasius, *ad. Ser.* I 22 (584,9); Apolinarius, *κμπ* 1 (167,5 Lietzmann); 8 (170,4-7 Lietzmann); 9 (170,14f Lietzmann); *de unione* 10-11; fr. in Mt 23,16-22 (Nr. 116,13 Reuss); Basilius, *adv. Eun.* III 6,28-31; Gregor von Nazianz, *or.* 31,29 (270,2 Barbel). Diese Trennung ist ein Grundgedanke in des Didymus *de sp. s.*, z. B. 7 (1039,2-6). Vgl. auch das ἀγιάζειν—ἀγιάζεσθαι bei Gregor von Nyssa, *de sp. s.* 105,4f Mueller.

zu 126 Zur Argumentation mit der substantiellen Heiligkeit des Pneumas vgl. Basilius, *adv. Eun.* III 2,19f.22f.38-43.53-3,7; *de sp. s.* XVI 38,3-5.41f.53; XIX 48,13-17. Daß das

Pneuma keines von den Vielen ist, weil es an keiner Heiligung teilhat, steht bei Athanasius, ad Ser. I 23 (584,16-19). Daß das in der Ousia Heilige keine Heiligung erhält, sagt Didymus, de sp. s. 4 (1036,8f) für das Gutsein. Sachlich das gleiche Argument, daß das Pneuma keiner Heiligung bedarf, bringt (Didymus) in de trin. II 6,6,1 (130,2-14 Seiler).

- zu 127 Das gleiche Argument aus Ps 118,91 führt an (Eusebius) de trin. et de sp. s. 3 (165,19-28 Bulhart); vereinfacht ist es bei (Athanasius) dial. I de s. trin. 21 (1149,20-22). Zur Beweisführung mit der Freiheit des Pneumas vgl. Basilios, de sp. s. XIII 29,13-18; XX 51,48f; XXIV 55,35f. Eine Paraphrase des ganzen Abschnittes gibt (Didymus) de trin. II 6,10,1 (150,3-10 Seiler); vgl. de trin. II 12 (27,5-14 Μπόνης); de trin. III 32 (142,15 Μπόνης). Den Gegensatz von dem sklavischen Dienst der Schöpfung und dem Befreien des Pneumas führt an Gregor von Nyssa, ad Simpl. 66,8f Mueller. Zu diesem Abschnitt und zugleich zu 58.126.129 s. Evagrius Ponticus, ep. fidei 10,6-12 Courtonne = 10,6-11 Patrucco. Evagrius verbindet die Motive dieser Abschnitte zu einem einzigen Argument.

Zum δοῦλος-Motiv vgl. Abschnitte 58.77.143.160.

712,37f κατὰ τὸν οὕτω λέγοντα ...: Formulierung fast wie in Abschnitt 123 (712,13).

712,39-713,2: zu dem Grundsatz, daß jemand nur geben kann, was er hat, s. Kommentar zu 77.

- zu 128 Dieses Argument von der Einwohnung des Pneumas im Menschen wird aufgegriffen von (Didymus) de trin. II 6,7 (138,15-18 Seiler) mit Verweis auf ebd. I 20 und von Didymus, de sp. s. 60 (1082,40-42); s. dazu Heron, Studies 158-161.

713,6 οὐσιωδῶς: Gemeint ist wohl die Garantie der Unvernichtbarkeit des Menschen (vgl. etwa Abschnitte 145f = 728,1-24); zur Bedeutung des Ausdruckes s. auch Porphyrius, in cat. 95,22-28: eine Eigenschaft ist οὐσιώδης an einer Ousia, wenn ihre Abwesenheit deren Vernichtung bedeutet.

- zu 129 Weil das Pneuma κατ' οὐσίαν gut und unwandelbar ist (vgl. Abschnitte 124.126), kommt für es der Begriff der

Tugend gar nicht in Betracht (vgl. Athanasius, ad Afros 7f; für Plotin s. Einleitung Anm. 166).

Daß das Pneuma nicht zu Tugend und Schlechtigkeit fähig ist, bringt (Didymus) de trin. II 6,5 (128,17-22 Seiler); zur substantiellen Tugend des Pneumas vgl. auch Basilius, adv. Eun. III 2,20f.24.43-53. Zu diesem Abschnitt zusammen mit 126 vgl. Evagrius Ponticus, ep. fidei 2,48-52 Courtonne = 2,42-46 Patrucco (s. auch Kommentar zu 127!). Daß die vernünftige Seele zu Tugend und Schlechtigkeit fähig ist, weil sie keines von beiden ist, erwähnt Didymus in fr. in 1 Cor 15,42-43 (10,1f Staab).

zu 130 Zur Funktion dieser Überschrift s. Einleitung S. 22f. Im folgenden wird also der Grundsatz aus Abschnitt 11 breit ausgeführt. Die in diesem Sinn ausdrücklichen Schlußfolgerungen stehen: Abschnitt 135 (717,20f); 136 (720,1-3); 137 (720,25f); 138 (721,1-3); 146 (729,13f); vgl. 147 (729,49-732,3); 158 (740,8-10); 159 (740,26-28); 190 (761,11-14).

Die einzelnen Tätigkeiten sind: Schaffen (des Pneumas) Abschnitte 131-135; Sündenvergebung und Taufe 136f; Auswählen 138; Reden in oder durch Menschen 139; Gesicht und Weissagung Bewirken 140; Schöpfung 141f; Erheben zur Sohnschaft 143f; Heiligen und Neuschaffen 145; Schaffen und Neuschaffen 146; (Verherrlicht werden aus den Werken 147).

zu 131 713,33: Das erste σου streiche ich mit achtundzwanzig Handschriften.

713,35: Vor χεῖρ ergänze ich mit neunundzwanzig Handschriften θεοῦ.

Eunomius spricht dem Pneuma schöpferische Kraft ab: ap. 25,25. Der Theologe macht klar, daß das Pneuma nicht nur schöpferisch ist, sondern sogar hypostatisch.

713,19 ἁσώματα χεῖρες: Das Motiv der Hände Gottes taucht nochmals auf in Abschnitt 146 (729,9f); 154 (736,23); 161 (741,27) und 185 (757,41). Zur Theologie der Hände s. Cavalcanti, Studi 56f. Zur Bedeutung der Hand Gottes für die Kirchenväter s. Groß, Menschenhand 425-434; für das zweite und dritte Jahrhundert Orbe, Introducción I 230-254.

Den Sohn als schaffende Hand Gottes kennt Athanasius,

de decr. 7,4 (7,6-12 Opitz); 9,1f (8,15-26 Opitz); 17,3-7 (14,11-34 Opitz); c. Ar. II 31 (212,28-30); 71 (297,20-36); (Didymus) de trin. III 6,1 (92,15-23 Μπόνης); (Athanasius) c. Ar. IV 26 (74,18-75,4 Stegmann); Gregor von Nyssa, z. B. c. Eun. III 5,30 (170,21-171,4 Jaeger).

713,21-26.30f: Die Schriftstellen Ps 32,6 und Job 33,4 im Kontext gegen ein πνεῦμα διαχεόμενον gebraucht (Basilus) hom. de sp. s. 1433,1-5.12-16.

713,21-23.30f: Basilus benutzt Ps 32,6 für die Schöpfungstätigkeit des Pneumas (adv. Eun. III 4,1-7). Job 33,4 setzt er auffällig davon ab (ebd. 7-10).

713,24 οὐ προφορικὸς λόγος: vgl. Abschnitt 146 (728,40-44).

Die Ablehnung des λόγος προφορικὸς dürfte aus der Auseinandersetzung mit Markell assoziiert sein: s. ἔκθ. μακρ. 6 (194 Hahn); erste Synode zu Sirmium 351 Anathem 8 (197 Hahn); Kyrill von Jerusalem, catech. IV 8 (98 Reischl-Rupp); (Athanasius) c. Sab. 5 (105,28); 13 (117,19); exp. fidei 1,2 (49,6 Nordberg); Athanasius, c. Ar. II 35 (221,29); Apolinarius, κμπ 1 (168,3f Lietzmann). Als Position des "Sabellius" wird in (Didymus) de trin. III 23,1 (127,24f Μπόνης) über den Logos referiert: τὸν προφορικὸν τὸν ἀναλυόμενον καὶ ἄερί συνεκχεόμενον.

713,27f ἐνυπόστατος: zur Verwendung dieses Terminus vgl. Abschnitt 69; erklärt wird er in Abschnitt 170.

713,36: zum Terminus τροπολογία s. Bienert, Allegoria 78.104f.108 (für Didymus).

zu 132 Ausführlicher über die Neuschöpfung wird in den Abschnitten 145f gehandelt.

713,43-716,4: So wird in (Athanasius) c. Sab. für den Logos argumentiert: die Sendung beweist die Selbständigkeit des Sohnes (Kapitel 2; 100,21f) und ist als unörtlicher Abstieg (κατάβασις) aufzufassen und nicht als örtliche μετάβασις (Kapitel 15; besonders 121,3f.18f). Dementsprechend folgt aus der Sendung des Pneumas dessen hypostatischer Charakter. Aber das mußte gegen Eunomius am wenigsten bewiesen werden, der ausdrücklich sagt, das Pneuma habe eine eigene Hypostase: ap. 25,11-19.

Daß hier gegen "Sabellianismus" angegangen wird, zeigt Apolinarius, κμπ 24 (175, 23-26), wo es vom Pneuma heißt: ἐν δὲ πρόσωπον οὐκ ἄν πέμψειεν αὐτὸ ἑαυτό. Vgl. Didymus,

de sp. s. 25 (1056,19-33) über die ortlose Sendung des Pneumas, besonders Zeile 23: *non aliunde ad alia transmigrans*. Die *συγκατάβασις* wird als Sendung erklärt bei (Didymus) de trin. III 18,2 (108,22f Μπόνης), als ortloser Abstieg bei Gregor von Nyssa, or. de deitate filii et spiritus sancti 564,27.43-47.

716,2 *συγκατάβασις*: Verschiedene Aspekte dieses soteriologischen Begriffes erörtert Duchatelez, La "condescendance" divine et l'histoire du salut, in: NRTH 95 (1973) 593-621.

716,2f *ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάβασις*: zur Ausdrucksweise vgl. Porphyrius, z. B. sent. 27 (16,9 Lamberz); (Galenus) bei Diels, Doxographi 612,11f; Apolinarius, fr. in Mt 24,27-28 (Nr. 125,3f Reuss)—s. dazu Hübner, Schrift 226f; Basilius, hom. in Christi generationem 2 (52f Gambero); für de sp. s. von Basilius s. Hübner, Schrift 265.

zu 133 716,12: Vor *νόθα* fehlt *οὐ* (Druckfehler).

716,26f: Statt *τῆς οὐσίας* haben die meisten Handschriften *τῇ οὐσίᾳ*.

Die Schöpfungsleistung des Pneumas besteht nicht nur, wie eben gezeigt, in der Schöpfung und Neuschöpfung, sondern auch in der Erschaffung des überweltlichen, von Maria geborenen Leibes Christi, der nach den hier erörterten Begriffen nicht pneumatisch sein kann. Trotzdem ist auch von einem Leib des Pneumas die Rede: Abschnitt 134 (717,11).—Problematisch ist auch die Behandlung des Begriffes *γεννάω*: in Zeile 6 bedeutet er "gebären", in Zeile 23 wird er für "zeugen" genommen, um das Gegenteil des Zeugens, die Heterousie, also das Geschaffensein des Leibes Christi, zu zeigen. Johannes hätte aber dann eine Vaterschaft des Pneumas gelehrt, was der sonstigen Theologie des Verfassers völlig widerspricht.

Lc 1,35 als Schriftbeleg für die Schöpferkraft des Pneumas verwendet Didymus, de sp. s. 31 (1062,12-18). Die Schaffensgewalt des Pneumas aus Lc 1,35 und Mt 1,20 zeigt (Athanasius) dial. I c. Maced. 12,78-13,2 Cavalcanti.—Zum antieunomianischen und apolinareischen Charakter dieses Abschnittes vgl. Cavalcanti, Interpretazione 91-95. 716,10-17: Der Einschub über den Ausdruck *γαστήρ* könnte, ähnlich wie in den beiden vorausgehenden Abschnitten, aus

einer anderen Diskussion assoziiert sein. Ps 109,3 wird in c. Ar. IV breit diskutiert, vgl. besonders Kapitel 27.

716,16 καρπός: zu diesem Wort, das nochmals in Abschnitt 155 (736,31) steht, vgl. Apolinarius, fr. in Ps 146,5 (116,20 Mühlenberg): γέννημα καὶ καρπὸς καὶ υἱός. Didymus, fr. in Jo 17,1 (Nr. 18,3 Reuss): γέννημα καὶ καρπός.

716,24-27: Diese Zeilen enthalten eine andere Formulierung des Grundsatzes in Abschnitt 11; näheres s. dazu Einleitung S. 35f. Gemeint ist: wird das Aus-sein φυσικῶς verstanden—daß hier das φυσικῶς aus Z. 18 wieder aufgegriffen wird, zeigt der Begriff ἐνέργεια (wenngleich sonst mit δημιουργία gleichgesetzt) und haben mehrere Handschriften angemerkt—ergibt sich bei einer unkörperlichen Natur doch keine Heterousie. Zur Spannung mit Abschnitt 17 s. Einleitung S. 26.

716,21 ὑπερκόσμιον: zum Gebrauch des Wortes vgl. Anm. 8 der Einleitung sowie Apolinarius, fr. in Jo 10,1-6 (56,17f Reuss), verbunden mit θεῖος; fr. 156 (249,12 Lietzmann), verbunden mit σεμνός und μέγας; Athanasius, c. Ar. I 38 (92,15), verbunden mit δόξα. Heron, Studies 145f.179f. sieht im Terminus ὑπερκόσμιος kein Indiz für eine apolinareische Verfasserschaft von adv. Eun. IV-V.

zu 134 Dämonenaustreibung und Charismen-Verteilung gehören wohl zur Neuschöpfung, sodaß auch dieser Abschnitt die schöpferische Kraft des Pneumas demonstriert. Lc 11,20 wird nochmals aufgegriffen in Abschnitt 152. Es fällt übrigens auf, daß der Finger zunächst als das Pneuma selbst angesehen wird, ab 716,45 jedoch nur noch als eine einzelne Gabe.

Das Pneuma als wirkenden Finger Gottes aus Mt 12,28 und Lc 11,20 kennt (Athanasius) de inc. et c. Ar. 19 (1017,42-1020,2); Didymus, de sp. s. 20 (1051,17-32); (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 175 (1365-1379 Bulhart); (Didymus) de trin. II 7,3,2 (194,5-7 Seiler); Evagrius Ponticus, ep. fidei 11,40-46 Courtonne = 11,34-40 Patrucco; (Ambrosius) libellus de sp. s. III 2f; s. dazu Chavoutier, Un libellus (21)-(23); Heron, Studies 98f (mit Anm. 6); Cavalcanti, Studi 57-59; zur Theologie des Fingers Groß, Finger 944f. In anderem Kontext erwähnt den Finger Athanasius, ad Ser. IV 22 (673,10-14).

zu 135 717,13: Statt παρίδοις haben siebzehn Handschriften παρίδης·

717,23: Statt οὖ lese ich in Analogie zu 753,36 und 764,26 und mit fünfundzwanzig Handschriften ὅπου.

Während im vorausgehenden Abschnitt die Gleichung δάκτυλος und πνεῦμα gezeigt wurde, geht es hier um die von θεός und πνεῦμα. Die These von der Identität der Energie aus 1 Cor 12,4-6.11 wird in Abschnitt 146 (729,11-23) wiederholt.

Das Eunomius-“Zitat” ist in dieser Form nicht nachweisbar, trägt aber in Inhalt und Stil eindeutig eunomianisches Gepräge: s. ap. 18,13f; 20,14f.18f; 24,10-12; 26,9f; Apologie der Apologie bei Gregor von Nyssa, c. Eun. III 5,18 (166,11-14 Jaeger).

Die Kombination von 1 Cor 12,4-6 und 1 Cor 12,11 hat in gleichem Kontext (Athanasius) de inc. et c. Ar. 14 (1008,35-1009,5); dial. I c. Maced. 13,25-38 Cavalcanti; (Didymus) de trin. I 19,22-24 (134,1-11 Hönscheid); de trin. II 8,1 (265,35-266,16 Μπόνης); weitere Parallelen verzeichnet Heron, Studies 117 Anm. 29.

Auch Basilius, adv. Eun. III 4,27-42 kombiniert jene beiden Schriftstellen und fügt in ebd. Z. 42 den Ausdruck αὐθεντικὴν ... ἐξουσίαν an. Das entspricht hier im Abschnitt der Zeile 717,22 αὐθεντίαν καὶ ἐξουσίαν, davon kommt αὐθεντία nochmals vor in Abschnitt 138 (721,1) und ἐξουσία in der Überschrift zu Abschnitt 138 (720,27). (Ambrosius) libellus de sp. s. IV 1 beweist die auctoritas des Pneumas mit 1 Cor 12,11 und Acta 13,2 (s. Abschnitt 138), zu welchen Stellen eben der Theologe den Begriff gebraucht.

zu 136 Diese Argumentation für die Gottheit des Pneumas aus dem göttlichen Akt der Sündenvergebung ist gut vergleichbar mit (Didymus) de trin. II 7,6 (216,14-218,13 Seiler); s. bei Heron, Studies 111f.

717,25: zur Betonung der Sündenvergebung als Gottes Eigentümlichkeit vgl. Apolinarius, fr. in Lev 16,8-10 (1068,6 Nicephorus I): θεὸς γὰρ μόνος ἀφῆσιν ἁμαρτίας. Auf die gleiche Weise betont Apolinarius die Sendungsgewalt Gottes, s. fr. in Mt 24,31 (Nr. 127,2f Reuss) und fr. in Mt 23,34 (Nr. 118,6 Reuss).



717,29 θεοῦ παῖς: zu diesem Ausdruck vgl. Anm. 8 der Einleitung.

zu 137 Die Taufe ist ein weiterer Beweis für die Homousie des Pneumas aus dessen gemeinsamer ἐνέργεια mit Vater und Sohn; vgl. Kommentar zu 130.—Im Kommentarfragment des Theodor von Heraclea (= Apolinarius?) zu Mt 28,19-20 wird hervorgehoben, daß die eine göttliche Wirkung der Taufe nicht infolge verschiedener Ousiai von Vater, Sohn und Pneuma vollendet werden könnte (Nr. 133,11-14 Reuss).

zu 138 Act 13,2 (hier im Abschnitt 720,44-46) als Beleg für die auctoritas des Pneumas verwendet auch Didymus, de sp. s. 23 (1053,22-25).

Zum ganzen Abschnitt vgl. (Athanasius) de inc. et c. Ar. 17 (1013,7-26); (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 63-65 (495-520 Bulhart). Die Argumentation mit dem Aussondern klingt nach (Athanasius) dial. III de s. trin. 25. 721,1 αὐθεντία: zu diesem Begriff s. Kommentar zu 135.

zu 139 Daß Vater, Sohn und Pneuma in Propheten und Aposteln reden, beweist (Athanasius) de inc. et c. Ar. 14 (1008,3-16) u. a. mit 2 Cor 13,3 und Mt 10,20. Daß Propheten von der Person des Vaters, des Sohnes und des Pneumas aus reden, wird behandelt ebd. 18 (1013,27-1016,6); dabei wird u. a. auf Agabus verwiesen wie in (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 66-68 (520-539 Bulhart). Mit Heb 1,1f; 2 Cor 13,3 und Mt 10,20 beweist (Didymus) de trin. I 21 (142 Hönscheid) die Unveränderlichkeit der Ousia in der Trias. Daß das Pneuma Gott ist, weil die von Gott eingegebene Schrift von ihm ist, wird in (Athanasius) dial. III de s. trin. 21 (1236,7-40) in einen weiteren Zusammenhang gerückt, aber immer noch mit 2 Cor 13,3 und Mt 10,20 bewiesen. Zu den Parallelen s. auch Heron, Studies 118 Anm. 32.

721,14-18: Das alttestamentliche τὰδε λέγει κύριος in Verbindung mit Act 21,11 hat Athanasius mit abgewandeltem Skopos in ad Ser. I 31 (604,23-30), vorausgehend 2 Cor 13,3.

721,15-18: Das autoritative Reden von κύριος und πνεῦμα klingt nochmals an in den Abschnitten 159 und 194.

721,22: Das Pneuma wird offen als Gott bezeichnet, im

Gegensatz zu Basilius (vgl. Anm. 10 der Einleitung).

zu 140 Der Schriftbeweis für die Gottheit des Pneumas aus der Tatsache, daß dasselbe Wort Isaias vom Vater, Johannes vom Sohn und Paulus vom Pneuma gesprochen sein läßt, ist weit verbreitet: vgl. (Didymus) de trin. I 19,4-10 (128,14-130,17 Hönscheid); I 31,15 (210,17-20 Hönscheid); II 11 (20,28-21,8 Μπόνης); (Timotheus von Berytus) ep. ad Prosdocium (283,20-284,5 Lietzmann)—zur Verfasserfrage von Pseudo-Timotheus s. Cattaneo, homélies 136; (Athanasius) de inc. et c. Ar. 10; (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 117-122 (881-941 Bulhart); Didymus, de sp. s. 29 (1059,22-46); Gregor von Nyssa, ref. confessionis Eunomii 192f (393,19-394,9 Jaeger); (Ambrosius) libellus de sp. s. IV 2. Besprechung und weitere Parallelen bei verschiedenen Autoren findet man bei Heron, Studies 92-97; Bizer, Studien 219 Anm. 2; Bienert, "Allegoria" 18. Bizer und Bienert stimmen M. Tetz zu, daß Markell der Verfasser von de inc. et c. Ar. sei (Tetz, Theologie 222.270) und diesen Schriftbeweis eingeführt habe (Tetz, Theologie 262).

724,3-7: Es wird zweimal die gleiche Aussage gemacht. πρόσωπον entspricht ὑπόστασις. Wenn auch nicht ausdrücklich τρία πρόσωπα oder τρεῖς ὑποστάσεις gesagt wird, bedeutet das διήρηται ὁ ... λόγος doch nicht die Unterscheidung der Hypostasen bloß in der Darstellung. Das widerspräche den Abschnitten 182-185, wo gegen die Lehre vom ἑν πρόσωπον angegangen wird. Besonders ist in 184 (757,17.20) von einer Hypostase des Logos Gottes die Rede, und in 185 (757,27f) von einem πρόσωπον τέλειον des Logos und einem ebensolchen des Pneumas; in 182 (756,12.13) von einem πρόσωπον des Sohnes und einem des Vaters. Zwar kann ὑπόστασις, das nur im fünften Buch begegnet, eine von πρόσωπον abweichende Bedeutung haben und ein "zur Existenz Bringen" (sicher in Abschnitt 155 = 736,33.35f und 165 = 745,39) besagen. Aber schon für 170 (749,18) ist diese Bedeutung unsicher, da das dort beigeordnete ὑπαρξίς ebenso aufzufassen wäre und dies für die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre den unmöglichen Gedanken einer sich zeugenden Agennesie zur Voraussetzung hätte; das ἀγέννητος ist ja eine ὑπαρξίς. Für ungenügend muß man diese Bedeutung der ὑπόστασις in

Abschnitt 184 (757,17) halten: der Kontext verlangt nicht bloß ein “zur Existenz Bringen”, sondern auch ein “Hypostase Sein”, da der Logos nicht bloße Auswirkung Gottes sein soll. Letztlich aber fallen an dieser Stelle beide Bedeutungen zusammen: Hypostase Sein ist zeitlos hypostatisch Werden; οὐσία ist ἐνέργεια. Zur Bedeutung von ὑπόστασις in der christlichen Literatur s. Dörrie, ὑπόστασις 52-61.

zu 141 Hier beginnt eine ausführliche Argumentation (bis Abschnitt 146 = 729,23) für die Gottheit des Pneumas aus der Gottähnlichkeit der Schöpfung, die im Pneuma vollendet ist. Bei verändertem Skopos aufgegriffen in den Abschnitten 155 und 156.

724,10-14: Die These, daß die Bekämpfer der Gottheit des Pneumas sich selbst schaden, gebraucht auch Gregor von Nyssa, de sp. s. 109,19-23 Mueller mit ἀποκόπτουσιν ἑαυτοὺς in Z. 20.

724,17-21: Die These von der Verbindung von Gott und Schöpfung erinnert in der psychologischen Argumentation an Abschnitt 65.

724,20f: ἡ ἀγία μετάδοσις ist das Pneuma: s. Abschnitt 143 (725,6); 146 (729,11); vgl. den Terminus μετάδοσις bei Plotin, enn. V 1,12,12.

724,21: διαπέμπειν hat gewöhnlich postalische Bedeutung; in Verbindung wie hier mit einem Abstraktum gebraucht es Apolinarius, κμπ 35 (180,28f Lietzmann): τὸ πνεῦμα τὴν τοῦ υἱοῦ κυριότητα διαπέμπον εἰς τὴν ἀγιαζομένην κτίσιν· fr. in Gen 49,1 = in Dt 33,1 (131,5f Devreesse): ὃς (= Χριστός) ἀφ’ ἑαυτοῦ τὸ ἀγαθὸν εἰς τοὺς ἰδίους διαπέμπει· vgl. fr. in Ps 109,1b-2 (79,23f Mühlenberg).

zu 142 724,26: Vor διὰ ist ἐκείνου zu ergänzen (zweiunddreißig Handschriften).

Während der bloße, technische Mensch seinem Bildungsvorgang äußerlich bleibt, ist der Logos, worauf er blickt, und schafft, was er ist. Als Bild oder auch Wort (s. Abschnitt 148) dieses bildenden Bildes ist das Pneuma, was der Logos ist, nämlich hypostatisch, worin die geschaffenen Bilder leben und selbst den hypostatischen Charakter der Festigkeit und Unvergänglichkeit erhalten; vgl. Einleitung S. 40f. Daher wird das Bildsein vom Sohn ausgesagt (676,9f.13; 692,21;

724,36.38; 725,27; 732,20; 753,23), vom Pneuma (724,39; 725,23.25.27; 732,20; 744,40; 753,24) und vom Menschen (im Singular: 724,8.22; 728,3; im Plural: 724,37; 725,48). Der doppelte εἰκών-Begriff für Sohn und Pneuma spielt eine wichtige Rolle für Gregor Thaumaturgus, exp. fidei (985,2.8f); Athanasius, ad Ser. I 20 (577,27-29); 24 (588,19-31); vgl. 26 (592,28). Bei Apolinarius, κμπ 26 (176,16 Lietzmann) ist der Herr πρωτότυπος des Pneumas. Vgl. Cavalcanti, Studi 59-66. Auch Plotin kennt einen doppelten Bildbegriff: vgl. enn. V 1,7,1 (νοῦς ist Bild des Einen) und V 1,3,7 (ψυχή ist Bild des νοῦς). Die Ableitung des Bildseins des Pneumas aus Rom 8,29 findet sich auch in Athanasius, ad Ser. IV 3 (640,47-641,4).

724,23-31: Die Beschreibung des Schaffensvorganges erinnert an Philon, de op. mundi 18 (S. 152 Arnaldez). Der dortige stoische οὐσία-Begriff wird hier durch ὕλη verdeutlicht.

724,35f οὐχ οἶος ὁ ἀνθρώπινος, ἀλλὰ ζῶν: zu diesem Gegensatz vgl. Abschnitte 131.146 und (Athanasius) c. Sab. 5 (105,27-30; 108,4).

724,37 εἰκόνες: Daß die Menschen durch Teilhabe am Pneuma zu Bildern Gottes vollendet werden, sagt auch Apolinarius, fr. in Gen 49,1 = in Deut 33,1 (131,8 Devreesse).

zu 143 725,17: Alle Handschriften haben Χριστοῦ statt κυρίου.

Ein Abschnitt wieder zur Idiomenkommunikation (vgl. Einleitung S. 39f): das Pneuma ist nicht Besitz des Herrn, sondern selbst Herr. Die Kommunikation selbst heißt εἰκών (vgl. Abschnitt 142), was in Abschnitt 163 verdeutlicht wird.

725,1 κτῆμα: Origenes nennt im Johannes-Kommentar VI 11 (120,18 Preuschen) die Pneumata der Propheten κτήματα, weil sie diesen untergeordnet (ὑποτάσσεται 1 Cor 14,32) sind. Apolinarius nennt fr. in Rom 8,20 die κτίσις κτῆμα (66,1 Staab); im Kontext dort die Sohnwerdung durch das Pneuma mit Verweis (Z. 4) auf Rom 8,15! Vgl. Basilius, de sp. s. XX 51,17.29.

725,3-7: Das Argument, daß das Pneuma der Sohnschaft nicht fremd ist (freilich ohne Sohn zu sein), wird noch deutlicher in Abschnitt 150 (732,28-34) vorgebracht.

725,6 μετάδοσις: zum Ausdruck s. Kommentar zu 141.

725,7f πεμπόμενον: Die Sendung ist pneumatologisches Argument im Abschnitt 132.

725,9 ἀνεμιαῖον: Das auffällige Wort steht nochmals in Abschnitt 168 (748,38).

725,11 ἐν τῇ θεῷ δόξη: Ausführlicher wird im Abschnitt 147 aus der δόξα des Pneumas für eine göttliche Natur argumentiert.

725,11 ἰδίον: ἴδιον ist zwar handschriftlich gut bezeugt, aber zu einer Korrektur konnte ich mich dennoch nicht entschließen.

725,15-20: Daß das Pneuma Herr und Christus heißt, steht auch bei (Basilios) hom. de sp. s. 1432,21-30 mit einem ähnlich formulierten Rückverweis wie hier in Z. 16f. Dort bezieht er sich auf 1429,24f, hier wohl auf 725,2-7. Das Zitat Rom 8,9f bricht auf gleiche Weise ab.

725,23f ὡς προεῖρηται: Gemeint ist Abschnitt 142 (724,39).

zu 144 "Wahres Bild" (vgl. Einleitung S. 40f) beinhaltet offenbar unbedingte Authentizität. In diesem Sinne ist auch die Gegenbestimmung zu lesen: οὐκ ἐξ εἰκόνοσ θείας καθάπερ ἡμεῖς: das Pneuma ist zwar Bild des Sohnes (724,39) und μετὰδοσις aus ihm (725,6f), weist aber zu dem, von dem es ist, keinen Gegensatz auf, was nur als trinitarische Selbsteröffnung Gottes und Konstitution der Schöpfung beschrieben werden kann. Die Authentizität des Pneumas, von der die Identität des Christentums abhängt, verlangt die klare Trennung von Aktion und Passion, hier in den Begriffen ἐξεικονίζω und χρίσμα, im folgenden ἀγιάζω. Für χρίσμα wird diese Trennung durchgeführt von Athanasius, ad Ser. I 23 (584,36-585,19); III 3 (628,28-629,4). Die Salbung ist bei (Didymus) für die Ungeschaffenheit des Pneumas thematisiert in de trin. II 6,23; im Skopos ist sie stark ausgeweitet bei Gregor von Nyssa, de sp. s. 102,14-104,3 Mueller: Die Salbung beweist die abstandslose Zusammengehörigkeit des Pneumas mit Vater und Sohn im Herrschen.

725,25 εἰκόν: Dieser Begriff schließt unmittelbar an Abschnitt 143 an; s. Kommentar zu den beiden vorausgehenden Abschnitten.

725,29-33: Daß das Pneuma Salbung für uns und bereits für den Herrn ist, sagt fast wortgleich (Basilios) hom. de sp. s. 1432,36-40.

- 725,40 δούλου: zur Unmöglichkeit, durch ein sklavisches Pneuma Sohn zu werden, vgl. Abschnitte 127.160.
- zu 145 725,40-43 ἀγιάζει—ἀγιάζεται: zu dieser Unterscheidung vgl. Abschnitte 93.125f.158 mit Kommentar; Apolinarius, κμπ 8 (170,4-10 Lietzmann); 9 (170,14 Lietzmann); de unione 10 (189,14-16 Lietzmann); 11 (190,4-7 Lietzmann); fr. in Mt 23,16-22 (Nr. 116,13 Reuss); (Basilius) hom. de sp. s. 1432,37f. Das Heiligen als Beweis der einen Natur gebraucht (Athanasius) dial. I c. Maced. 11,70-77 Cavalcanti.
- 725,43f προαποδέδεικται: Der Bezug ist nicht eindeutig; wahrscheinlich ist Abschnitt 144 oder 125f gemeint.
- 725,44f χαρακτηρ ... ἀγιότητος: In Abschnitt 190 (761,16) ist ἀγιότης Idiom des Pneumas, desgleichen bei Apolinarius, z. B. κμπ 26 (176,14f Lietzmann).
- 725,45f πηγή ... ἁγιασμοῦ: Ebenso drückt sich aus Basilius, adv. Eun. III 2,53; vgl. Basilius, de sp: s. IX 22,26f: ἁγιασμοῦ γένεσις. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei 985,10: πηγή ἁγία· ἀγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός.
- 725,48 εἰκόνας: zur Theologie des Bildes vgl. Kommentar zu 142.144 und Einleitung S. 40f.
- 728,3-7: Daß der Mensch aus der göttlichen Ähnlichkeit gefallen und den Tieren gleich geworden ist, sagt sehr ähnlich Apolinarius, fr. in Ps 48,13 (32,3-5 Mühlenberg).
- zu 146 728,29: Statt ἐστὶ haben alle Handschriften ἐπὶ.
- 728,35: ὁ vor Ἰωάννης fehlt in dreiundzwanzig Handschriften.
- 728,46: Statt πεφηκυῖα haben alle Handschriften πεφηνηῖα. Daß dies richtig ist, wird bestätigt durch Abschnitt 152 (733,14) πεφηνέναι und durch die Parallelen bei Gregor Thaumaturgus, exp. fidei 985,8 πεφηνός und (Basilius) hom. de sp. s. 1433,31 ἐκπεφηνός.
- 729,2f: Statt διδαχθέντα haben die meisten Handschriften δειχθέντα.
- Die Vollendung der vernünftigen Schöpfung ist die Belebung. Hauptthema hier für die Gottheit des Pneumas ist die Übereinstimmung der ursprünglichen Belebung mit der Erneuerung, die Einheit von Natur und Heil. Das war bereits in Abschnitt 107 (704,13-18) angedeutet; vgl. Athanasius, ad Ser. I 9 (553,37-41).

Das Hauptthema klingt an in (Didymus) de trin. II 6, 4, 10 (126,3-7 Seiler); ebd. 7, 3, 14 (210,6-8 Seiler).

728,11 *θεία φύσις*: Trotz mehrmaligen Vorkommens dieses Ausdrucks (in diesem Abschnitt 728,45; im folgenden 729,25) soll nicht gesagt sein, daß das Pneuma nur göttlich ist und nicht Gott (vgl. Anm. 60 der Einleitung).

728,18 *ἐτέρου*: Gemeint ist ein Wesen mit einem anderen *λόγος τῆς οὐσίας*, vgl. Kommentar zu 5.

728,18-20: Daß die Welt durch Gott und nicht durch einen anderen erneuert wird, steht auch bei Apolinarius, de fide et inc. 9 (203,17-19 Lietzmann). Die Passage erinnert ausserdem an Philon, de op. mundi 23 (S. 156 Arnaldez): Gott bedurfte bei der Schöpfung keines anderen: *τίς γὰρ ἦν ἕτερος*; vgl. ebd. 72 (S. 188 Arnaldez). S. Kommentar zu Z. 44 in diesem Abschnitt.

728,24.40: Das *δοξάζειν* wird Argument in Abschnitt 147.

728,27-33; 729,1-6: zum Motiv der Verbindung von Schöpfung und Neuschöpfung vgl. (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 52f (406-418).

728,28.30 *ἐκ—διά—ἐν*: Die Präpositionenreihe wird ausführlicher theologisiert in den Abschnitten 166.182; s. Einleitung S. 36-40.

728,38 *Ζωὴ τὸ πνεῦμα*: vgl. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei (985,9): *ζωὴ ζώντων αἰτία*; diesen Ausdruck hat auch Apolinarius, fr. 117 (235,22 Lietzmann).

728,40-44: zur Ablehnung des *λόγος προφορικός* s. Kommentar zu 131 und 142.

728,44: *συντεταγμένον* bedeutet, daß im einen Schöpfungsakt Gottes die Schöpfungstätigkeit von Pneuma und Logos eingeschlossen ist, sodaß beide ebenso Gott sind wie Gott. Die Homousie der Drei ist für den Theologen die trinitarische Konstitution der Akteinheit (s. Einleitung S. 35-40). Vgl. aber damit Eunomius, ap. 26,4f: *οὐκ ἐκ κοινωνίας τῆς πρὸς ἕτερον τὴν τῶν ὄντων δημιουργίαν συστησάμενον* (scil. τὸν θεόν). Eunomius würde also auch sagen, daß Gott keinen anderen braucht—s. Kommentar zu Zeile 18 und 18-20 in diesem Abschnitt—aber er meint es in einem ausschließenden Sinn, wonach der Sohn nicht ebenso Gott ist wie Gott. Man konnte also mit derselben

Formulierung genau das Entgegengesetzte meinen—ein typisches Merkmal sophistischer Wissenschaft.

728,45 ζῶσα δύναμις: Der Ausdruck steht bei (Athanasius) c. Sab. 5 (105,28f) für den Sohn.

728,45f: Die Formulierung lautet fast gleich bei (Basilios) hom. de sp. s. 1433,30f: ἐκ τοῦ ἁρρήτου στόματος ἁρρήτως ἐκπεφηνός· vgl. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei 985,8: πεφηνός.

729,1-9: zur Theologie der Hauchung vgl. Apolinarius, fr. in Jo 20,22 (Nr. 153 Reuss); s. dazu Cattaneo, homélies 110.169-171. Die doppelte Hauchung wird erwähnt bei Basilios, de sp. s. XVI 39,21-25; Gregor von Nazianz, or. 30,20 (212,11f Barbel).

729,9 χειρῶν: Literatur zur Theologie der Hände ist im Kommentar zu 131 angegeben.

729,13-23: 1 Cor 12,6 in Verbindung mit der Präpositionenreihe παρά—διά—ἐν bei Athanasius, ad Ser. I 30 (600,14-24); vgl. ad Ser. III 5 (633,16-19). Die Einheit der Tätigkeit von Vater, Sohn und Pneuma aus 1 Cor 12,4-6 und 1 Cor 12,11 lehrt auch (Basilios) hom. de sp. s. 1429,5-22 (ἐμφύσησις im Kontext mit 1 Cor 12,4-6); (Athanasius) de inc. et c. Ar. 14 (1008,35-1009,6); (Eusebios von Vercelli) de trin. et de sp. s. 29f (220-231 Bulhart); (Athanasius) c. Sab. 12 (117,1-9) mit dem auffälligen καταλέξας wie hier in Z. 20. Vgl. Abschnitte 135 und 190 mit Kommentar.

zu 147 Im Gegensatz zur ursprünglichen und authentischen Tätigkeit des Pneumas ist die der Engel keine eigentlich schöpferische und konstituierende, sondern eine vermittelnde und dienstbare (vgl. Abschnitte 183.193). Die Problemlage entstammt pneumatomachischer Diskussion, in der, besonders gegen die Tropiker, das göttliche Pneuma von den Engeln unterschieden werden mußte; vgl. Hauschild, Pneumatomachen 17-22. Für Eunomios ist in der Apologie der Apologie der Sohn auch Engel, wogegen Gregor von Nyssa ausführt, daß "Engel" nur ein gewisses Prädikat des alle Prädikate übersteigenden, seienden Sohnes ist (c. Eun. III 9,27-41 = 273,24-279,23).

729,24.37.41: zur Bedeutung des Begriffes συνδοξάζω oder μετὰ ... δοξάζω für die Bestimmung der Abfassungszeit



von adv. Eun. IV-V s. Einleitung S. 18. In adv. Eun. V begegnet er noch im Abschnitt 146 (728,40); 152 (733,24); 156 (737,20). Vgl. in diesem Abschnitt hier 732,1 und im übrigen Athanasius, ad Ser. I 31 (601,3f); III 6 (636,3), jeweils im Kontext 2 Cor 13,13; ep. catholica 8 (272 Tetz). Das *συνδοξαζειν* bildet einen Hauptpunkt in der Auseinandersetzung zwischen Basilius und Eustathius (s. Hauschild, Pneumatomachen 43-52) und wird im Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel 381 festgehalten (165 Hahn); vgl. Dinsen, Homoousios 173-175; Tetz, Schreiben 276 Anm. 64.

zu 148 732,4-5: Was hier als Überschrift steht, ist ähnlich formuliert bei Athanasius, ad Ser. I 2 (533,4-6); 21 (580,24-26); III 1 (625,15-17); Apolinarius, *κμπ* 17 (173,4-6 Lietzmann).

732,6 *ῥῆμα*: zum Ausdruck vgl. Kommentar zu 100.

732,9f: Eph 6,17 mit Verdeutlichung der Verbindung von "Schwert" und "Wort" (Z. 732,8f) bei Evagrius Ponticus, ep. fidei 11,37-40 Courtonne = 11,32-34 Patrucco.

732,11f: Ausführlicher zur Analogisierung des Menschlichen wird in den Abschnitten 153-155.185 gehandelt.

732,14 *νοῦς*: Das Beispiel mit dem menschlichen *νοῦς* kommt nochmals in Abschnitt 179 (753,20) vor. Zur Vorgeschichte der *νοῦς*—*λόγος*-Korrelation s. Dionysius von Alex. bei Athanasius, de sent. Dion. 23,2-4 (63,7-64,2 Opitz mit Anm.). Die Triade *νοῦς*—*λόγος*—*ῥῆμα* bringt (Didymus) in de trin. II 5,11 (84,3-9 Seiler); Schriftbelege für *ῥῆμα* (darunter Heb 1,3 und Eph 6,17) ebd. 29f (102 Seiler); vgl. auch de trin. II 6,4,2 (116,18f Seiler); 15,3 (160,2f Seiler); II 7, 3, 5 (198,10-15 Seiler).

zu 149 Daß das Pneuma kein Geschöpf ist, wurde inzwischen geklärt. Das Problem, daß das Pneuma auch kein Sohn ist, folgt konsequent aus der bisher erreichten Position (formuliert vom Gegner im folgenden Abschnitt = 732,20-22) und wird in einem dreifachen Ansatz angegangen (Abschnitte 150-152).—Athanasius schließt in c. Ar. I 21f (vgl. ad Ser. I 29 = 597,18f) eine Generationenfolge in Gott aus, noch ohne Pneumatologie. In ad Ser. I 15 stellen die Gegner die Alternative, daß das Pneuma, wenn es aus Gott ist, entweder Bruder des Sohnes oder Enkel des Vaters sein müsse

(thematisiert auch im ersten Teil des vierten Serapion-Briefes, Kapitel 1-7). Auch dagegen argumentiert Athanasius mit der Unmöglichkeit einer anthropomorphen, innergöttlichen Generationenfolge. Es käme zu einer Teilung von Vater und Sohn (ad Ser. I 16 = 569,6-14), und ihre Identität (ausgedrückt in Begriffen wie *μόνος* ebd. 568,38f oder *ὅλος* 569,15 oder *κυρίως* 569,16f) würde verfließen (vgl. Kommentar zu 152). Athanasius greift dies wieder auf in ad Ser. I 25.—Die Abweisung der Sohnschaft für das Pneuma mit demselben Konzept wie im folgenden Abschnitt ist thematisiert bei (Basilus) hom. de sp. s. 1433,40-49.

- zu 150 732,32 und 33: Statt τοῦ πνεύματος ist mit fast allen Handschriften und in Analogie zu 732,45 τὸ πνεῦμα zu lesen. In ap. 25,20f.25 trennt Eunomius das Pneuma von Sohnschaft und Gottheit und läßt es nur Geschöpf sein. Der Theologe schließt für das Pneuma die Alternative Sohn—Geschöpf aus (vgl. Athanasius, ad Ser. IV 6 = 645,7f), ohne daß es mit der Abweisung der Sohnschaft für es zur Entfremdung von Sohn und Gott kommt. Das geschieht mit dem Hinweis auf die vollendende Wirkkraft des Pneumas: Als Grund der Schöpfung ist es kein Geschöpf, als Vermittler der Sohnschaft mit dieser verbunden, aber kein Sohn. Letzteres widerspricht allerdings der Form des Grundsatzes in Abschnitt 127: wie kann es eine Identität vermitteln, die es nicht ist, ohne die eigene zu verlieren?
- 732,20: Der doppelte Bildbegriff war erörtert in den Abschnitten 140-145.
- 732,21: λόγος und ῥῆμα waren soeben im Abschnitt 148 behandelt worden.
- 732,26-28: Zusammenfassung der für den Theologen wichtigsten pneumatologischen Inhalte: αἰτιον wird erläutert in den Abschnitten 131-134.142; ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν in 134-137.141.142.144f; δοξαζόμενον in 147; πληρωτικὸν in 146.
- 732,26f ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν: Diese formelartige Wendung taucht auch auf bei Apolinarius, κμπ 27 (176,22f Lietzmann); Kyrill von Jerusalem, catech. IV 16 (108 Reischl-Rupp).
- 732,31-34: zur thetischen Sohnschaft s. Kommentar zu 1; vgl. außerdem Abschnitt 143 (725,3-6).

732,31-34: Dasselbe Argument, daß das Pneuma als Vermittler von Sohnschaft und Gottheit dem Sohn und Gott nicht fremd sein kann, hat Athanasius, ad Ser. I 25 (589,24f.29-31). Es wird auch sonst öfters von ihm ausgeführt.

732,33f: Diese Argumentation für die Gottheit des Pneumas aus der Gottwerdung des Menschen findet sich sachlich bei Basilius, adv. Eun. III 5,10-37, besonders Z. 18-22; (Didymus) de trin. II 25 (53,15f Μπόνης); (Athanasius) dial. I de s. trin. 7 (1128,1-4).

zu 151 732,40: Statt καὶ lesen alle Handschriften καὶν.

Der Theologe wirft seinem Gegner zunächst vor, nicht auf die Sache eingehen zu wollen und gibt ihm dann, dessen Zugeständnis der Sohnwerdung durch das Pneuma voraussetzend, das Problem zurück: auch er hätte zu erklären, warum das Pneuma nicht Sohn heißt. Da er dazu nicht imstande ist, hätte er schweigen sollen.

732,40-43: Dieselbe Mahnung, nicht darüber zu tüfteln, warum das Pneuma nicht Sohn heißt, findet sich bei (Basilius) hom. de sp. s. 1433, 46-49.

732,45 θέσει: zur Bedeutung des Begriffs s. Kommentar zu 1.

zu 152 Nun die Antwort des Theologen (s. Kommentar zu 149; vgl. außerdem Athanasius, ad Ser. IV 6): Wenn das Pneuma Sohn ist, löst sich die Dreieinheit Gottes auf. Der Vater wäre nicht mehr einer, da auch der Sohn Vater wäre (falls das Pneuma Sohn des Sohnes wäre). Und der Sohn wäre nicht mehr einer (wieder falls das Pneuma Sohn des Sohnes wäre, und auch falls es Sohn des Vaters wäre). Da aber Vater und Sohn vollkommen sind, sind und bleiben sie je identisch mit sich, pflanzen diese ihre Identität nicht fort. Es gibt keine Zweieinheit der Vaterschaft, keine Zweieinheit der Sohnschaft. (Hier wird nebenher klar, daß die Einheit keine numerische, sondern eine konstitutive ist.) Eine Sohnschaft des Pneumas würde also für Vater und Sohn einen Identitätswechsel bedeuten: Der Sohn zeugt nicht, weil er vollkommen gezeugt ist. Nichtsdestoweniger ist das Pneuma vollkommen aus (ἐκ) Gott, und das διὰ υἱοῦ besagt keine Minderung seiner Gottheit. Deshalb wird das ἐκ im folgenden thematisiert.

733,7 πλήθους: zur theologischen Bedeutung dieses Aus-

druckes vgl. Kommentar zu 149.

733,13f τὸ διὰ υἱοῦ πεφηνέναι: vgl. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei (985,7f): διὰ υἱοῦ πεφηνός. Vgl. Kommentar zu 146 (728,45f).

733,19 ὧν ἀϊδίως ὃ ἐστίν: vgl. Eunomius, ap. 28,4: αἰὶ ὁ αὐτὸς ὧν (scil. ὁ θεός).

733,19-21 ἀϊδίω ... ὧν: zur Ausdrucksweise vgl. (Athanasius) c. Sab. 7 (108,39f): ἀϊδίω γεννήσει πεφηνώς, ἀνάρχως τῷ πατρὶ συνών· Apolinarius, κμπ 32 (180,6 Lietzmann): αἰὶ συνόντα τῷ πατρὶ· Basilius, adv. Eun. I 20,7f; s. dazu Hübner, Schrift 243.245f. Gregor von Nyssa sagt in c. Eun. I 690 (224,19 Jaeger) vom Sohn αἰὶ συνών τῷ αἰὶ ὄντι πατρὶ und fügt hinzu, daß dies der von Gott inspirierte Ausdruck seines Lehrers, nämlich des Basilius, sei.—Zum Theorem der ewigen Zeugung s. Kommentar zu 184.

733,24 συνδοξαζόμενον: zu diesem Terminus s. Einleitung S. 18 und Kommentar zu 147.

733,24f πνεῦμα στόματος: Dieser Ausdruck bildet den Übergang zum folgenden Abschnitt. Wie menschliche Rede-weise auf Gott anzuwenden ist, wird in Abschnitt 185 erörtert.

733,25-28: Das Motiv des Fingers Gottes ist in Abschnitt 134 ausgeführt.

733,30f μίαν ... θεότητα τὴν καὶ μόνην προσκυνητήν: Die eine Proskynese der einen Gottheit wird in den Abschnitten 186f.189 nachhaltiger herausgestellt. Zusammen mit dem συνδοξάζειν wurde sie im pneumatologischen Teil des Bekenntnisses des Konzils von Konstantinopel 381 (165 Hahn) festgehalten.

zu 153 Aus Gott zu sein bedeutet Ungeschaffenheit. Diese ist ἴδιον Gottes. Sohn und Pneuma können also in ihr nicht unterschieden werden. Um aber ihre jeweilige Identität zu retten, muß ihr Hervorgang aus Gott verschieden aufgefaßt werden. Das wird möglich, wenn die Begriffe στόμα und γέννησις kein ἴδιον Gottes mehr enthalten, sondern durch Ableitung aus dem Menschlichen homonym sind (auch 'ungeschaffen' wird aus dem Menschlichen abgeleitet, aber nicht durch Homonymie, sondern durch Gegensatz!). Dadurch, daß sie Prädikat von 'Gott' und von 'Mensch' werden kön-

nen und ihren Unterschied aus dem Menschlichen nicht aufgeben, schließen sie auch einander in der Prädizierung der beiden innergöttlichen Prozesse nicht aus, sodaß Sohn und Pneuma voneinander und von Gott unterschiedener Gott sind.—Zur Debatte über den Ursprung des Pneumas s. Simonetti, crisi 494-501.

733,35f: Daß das Pneuma aus Gott ist, ohne Sohn zu sein, ist thematisiert bei Athanasius, ad Ser. I 25.

733,36 ἐκ θεοῦ ὑπάρχον· 42f ὑπαρξιν ... τὴν ἐκ θεοῦ: vgl. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei (985,7): ἐκ θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον· Apolinarius, κμπ 27 (177,1 Lietzmann): ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ ὑπάρχον.

733,42 τὴν ὑπαρξιν αὐτοῦ δηλῶσαι: Nachklang an die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre im vierten Buch, Abschnitte 32f.

733,43: Das ἴδιον hier entspricht in seiner erkenntnistheoretischen Funktion dem in Abschnitt 57 behandelten ἴδιον.

736,5: ὡς προείρηται bezieht sich auf den vorausgehenden Abschnitt.

zu 154 Der Gegner begeht den Urfehler aller Verstandesmenschen: er beharrt auf dialektischen Fixierungen und durchschaut die bezeichnenden Begriffe nicht. Durch Überschätzung des Verstandes entwertet er ihn und verliert die Theologie, weil er das Identische und Wahre, das im Bezeichnen intendiert wird, der Vielheit der Zeichen opfert (vgl. Abschnitt 168). Für den Theologen ist die Dialektik nur Methode der Wissenschaft, die Definition nur Mittel, und nicht unmittelbare Form des freien, unauflösbaren Selbstseins. Dessen Aktivität wird aus den Produkten beschrieben mit sofortiger Negation dessen, wovon der Begriff der äußeren Form nach genommen ist, des Menschlichen, wobei freilich die bloße Form des Begriffes für die Homonymie beibehalten wird, damit die negative Theologie nicht in Agnostizismus endet; vgl. Einleitung S. 27-30. Um die Homousie der Dreiheit klarzustellen, wird die Differenz von Zeugen und Schaffen (definiert in Abschnitt 4) pneumatologisch ergänzt: während Geschaffenes nicht aus dem Schaffenden ist, bringt Gott sein Pneuma aus seiner Ousia hervor.

736,8f πρόδος: zum Gebrauch des Terminus vgl.

(Athanasius) c. Sab. 9 (112,15); refutatio hypocrisis 88,27.29.35.37.

736,23 *χερσὶν οὐ σωματικαῖς*: Die Hände Gottes sind Logos und Pneuma; s. Abschnitt 131.

736,25 *ὀφιστάς*: Das Wort gebraucht Plotin, enn. V 1, 4, 27 vom νοῦς.

zu 155 737,9: Alle Handschriften haben *τύπῳ* statt *τόπῳ* (laut Kollationen ohne iota subscriptum).

Logos und Pneuma sind zeitloser Schöpfungsgrund der zeitlich sich ereignenden Schöpfung. Leider wird nicht erklärt, wie dies zu verstehen ist. Jedenfalls dürfen *ἀρχή* und *τελεσιουργία* nicht voneinander gesondert werden. Der Schöpfungsvorgang wird erläutert in den Abschnitten 141-142.146.

736,31 *καρπός*: zu diesem Wort für den Sohn s. Kommentar zu 133 (716,16).

736,32 *ἅγιος ἐξ ἁγίου*: Diese Relation wird vom fleischgewordenen Logos und dem Pneuma im Abschnitt 165 (745,37) ausgesagt; vgl. Abschnitt 145. Hier gilt sie von Sohn und Gott.

736,33 *χορηγός*: Gregor Thaumaturgus, exp. fidei 985,10 gebraucht das Wort vom Pneuma. Für Abramowski, Bekenntnis 164f ist *χορηγός* ein Beweis dafür, daß das "Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus" von Basilius abhängig ist. Zur Frage der Echtheit des Bekenntnisses s. im übrigen Hübner, Schrift 241 Anm. 129 und 256 Anm. 18; Simonetti, Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo, in: RSLR 24 (1988) 17-41.

737,1 *μεταδόσει*: *μετάδοσις* ist sonst auch das Pneuma selbst, s. Kommentar zu 141.

737,7 und 9 *τύπος*: zur Verwendung des Wortes vgl. Abschnitt 146 (729,3).

zu 156 Nochmals wird mithilfe der Schöpfungslehre (s. Abschnitte 141.142.146), aufgeteilt wieder nach ursprünglicher und neuer Schöpfung, die Untrennbarkeit von Logos und Pneuma dargestellt, eine Untrennbarkeit nicht einer notwendigen wechselseitigen Verwiesenheit (trotz der präpositionalen Aufgliederung *διά—ἐκ*), sondern zum Zweck der Befreiung der Schöpfung gegenüber Gott ohne Gottesverneinung (*μόρφωσις κατὰ θεόν*), d. h. zum Zweck der thetischen Sohnschaft.

737,13f σύμβολα· ἑρμηνεύματα: Gemeint sind damit die aus dem Menschlichen abgeleiteten Begriffe für die Homousie; vgl. Abschnitte 153f.

737,20 συνδοξάζων: zu diesem Terminus s. Einleitung S. 18 und Abschnitt 147 mit Kommentar.

737,26: Die Untrennbarkeit der Drei ist ähnlich formuliert in Abschnitt 189 (760,43-45).

zu 157 Obwohl das Pneuma aus Gott durch den Sohn (Abschnitt 152 = 733,14; Abschnitt 156 = 737,27) ist, gehört es doch nicht auf die Seite des Vielen, des Geschaffenen. Bekanntlich benutzte Origenes Jo 1,3 für das Geschaffensein des Pneumas (Johanneskommentar II 10 = 64,32-65,3 Preuschen), ebenso Eunomius in ap. 26,16-20, zusammen mit 1 Cor 8,6. Dementsprechend leistet für Eunomius das Pneuma bei der Heiligung nur Vermittlungsdienste (ap. 27,5f). Der Theologe muß deshalb klarstellen, daß auch scheinbar gegenteilige Schriftaussagen über die Taufe, wie sie im nächsten Abschnitt zitiert werden, das Pneuma nicht von der Dreiheit trennen können; vgl. Abschnitte 164f.—Zur pneumatologischen Behandlung des δι' υἱοῦ s. de Halleux, origines 13-31: "pneumatomachisch" geschieht sie bei Origenes und Eunomius, "ökonomisch" (vgl. Anm. 195 meiner Einleitung) auf orthodoxer Seite, differenzierter bei Gregor von Nyssa.

Die im Grunde gleiche Behandlung wie in diesem Abschnitt erfährt Jo 1,3 bei Basilius, adv. Eun. III 7, 32-36 mit συμπεριλαμβάνω in Z. 36. Die Alternative Dyas—Trias wird erörtert von Athanasius, ad Ser. I 29.

737,42 τοῦ κόσμου παντὸς ἁγιαστικόν: vgl. Apolinarius, de inc. dei verbi 3 (306,14 Lietzmann): ἁγιάζει τὸν κόσμον: (zur Verfasserfrage von de inc. dei verbi s. Lietzmann S. 160).

zu 158 Der im Wortlaut der Schriftzitate verfangene Gegner ordnet das wirkende Pneuma seinem Mittel (Wasser) bei und verfehlt so die Authentizität des heiligenden Pneumas (vgl. Abschnitte 144f); dieses darf auch nicht in einem analogen Sinn als Mittel aufgefaßt werden.—Die überspitzte hypothetische Beiordnung von Pneuma und Feuer wird als Widerspruch aporetisiert. Das Wasser ist also Mittel, das Feuer Gegenteil des Pneumas.—Der Zusammenhang mit der Überschrift

(737,11f) liegt im Terminus τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν καὶ δόξαν (740,8; vgl. 740,27.29), worin wieder der Grundsatz aus Abschnitt 11 anklingt. Eine verbale Beiordnung von Pneuma und Menschen wird in Abschnitt 160 besprochen.

Mit der pneumatomachischen Beiordnung von Wasser und Pneuma setzt sich (Didymus) in de trin. II 13 auseinander. Zu einem möglichen Zusammenhang mit Origenes s. Einleitung S. 16. Zur Antwort des Basilius auf das in diesem Abschnitt angesprochene Problem s. Dörries, Beitrag 81f.84 Anm.; vgl. auch Kommentar zu 47.

737,43; 740,1 συναριθμεῖσθαι—συγκατατάττεις: zu diesem Begriffspaar s. Kommentar zu 183.

740,6 ἰσάζειν: Das Wort begegnet in gleicher theologischer Bedeutung auch im Abschnitt 160 (741,4).

740,7 ἀγιάζοντι—ἀγιαζόμενον: zu dieser pneumatologisch wichtigen Unterscheidung s. Kommentar zu 125f.145.

zu 159 Sowohl die eine ἐνέργεια der Dreiheit (vgl. vorigen Abschnitt = 740,8) als auch die isoliert angeführte δόξα des Pneumas beweisen dessen Göttlichkeit. Letzteres wird mit einem erneuten Schriftbeweis der Idiomenkommunikation (s. Einleitung S. 39f) gestützt.

740,30-32: Act 21,11 und das alttestamentliche τὰδε λέγει κύριος sind auch im Abschnitt 139 (721,14-18) verwendet; vgl. Abschnitt 194. (Basilius) hom. de sp. s. 1432,45-50 kombiniert diese beiden Schriftstellen mit 2 Cor 13,3 (s. Abschnitt 139 = 721,4f) und Act 15,28 (s. folgenden Abschnitt = 740,37f).

740,32-36: Mit dem Motiv der Versuchung argumentiert etwas ausführlicher (Didymus) de trin. II 10 (14,39-15,10 Μπόνης) für die Gottheit des Pneumas.

zu 160 741,5: Mit vierundzwanzig Handschriften und in Entsprechung zu Z. 8 ist θεῷ statt κυρίῳ zu lesen.

Ähnlich wie die verbalen Beiordnungen von Wasser und Feuer mit dem Pneuma (s. Abschnitt 158) muß auch die von Menschen mit dem Pneuma als Unterordnung unter dieses theologisiert werden, und zwar in alttestamentlicher Zeit als bloß dienende, in neutestamentlicher nach Begriffen der Sohnschaft als befreiende Einigung mit der Macht des Pneumas (s. 741,1f); vgl. Basilius, de sp. s. XIV 31. Daß die strikte Souveränität des Pneumas zur Erlangung der Gottes-



sohnschaft durch die Menschen unabdingbar ist, klang bereits an (Abschnitte 127.143).

Das ἔδοξε als Beweis der Herrschaft des Pneumas führt an (Didymus) de trin. II 8,2 (273,34-39 Μπόνης), das Motiv von Herrsein und Alles-Wirken für das Pneuma (Basilus) hom. de sp. s. 1429,22-25.

741,3-5: Ex 14,31 wird abgeschwächt (συναριθμήσουσι statt ἰσάζειν), aber sonst gleich verwendet von Athanasius, ad Ser. I 14 (564,41-565,3).

741,6 δεσπότου καὶ δούλου: vgl. die theologische Bedeutung dieses Gegensatzes für Basilus Holl, Amphilochius 127f.

zu 161 Die ortlose (vgl. Abschnitt 132 = 716,2f) Allgegenwart des Pneumas ist Beweis seiner göttlichen Doxa. Mit ihm ist Gott gegenwärtig. Da es aber eine Parusie des Vaters kosmologisch so wenig gibt wie soteriologisch (s. Abschnitt 116 = 708,19f; anders (Athanasius) dial. I de s. trin. 25f = 1156,2-17; dial. I c. Maced. 11,41-43 Cavalcanti u. ö.), wird in den folgenden zwei Abschnitten die differenzierte Einheit des Pneumas mit Gott erörtert.

Die Allgegenwart des Pneumas als Beweis seiner Ungeschaffenheit bringt Athanasius in verändertem Kontext: ad Ser. I 26 (592,29-31.42-593,4); vgl. außerdem das vierte Kapitel in ad Ser. III. Thematisiert wird die Allgegenwart des Pneumas in (Didymus) de trin. II 6,2; vgl. (Athanasius) de inc. et c. Ar. 19 (1016,29-1017,5). Mit Ps 138,7-10 und Agg 2,4f argumentiert für die göttliche Doxa des Pneumas (Basilus) hom. de sp. s. 1433,16-30. Die ortlose Allgegenwart ist für Gregor von Nyssa ἴδιον τῆς θεότητος (c. Eun. III 1,110 = 41,5f Jaeger).

741,26 ἐπὶ πάντα διήκειν: Diese Formulierung ist stoisch (s. z. B. (Galenus) bei Diels, Doxographi 609,4f).

741,27: χεῖρ wird sonst schöpfungstheologisch verwendet; s. Kommentar zu 131.

741,46 προεῖρηται: Die Erfüllung der Schöpfung durch das Pneuma hat durchaus den doppelten Sinn von Vollendung der Schöpfungstat und von Anwesenheit des Pneumas im Geschaffenen, denn beides ist dasselbe; vgl. die Abschnitte 128.132.141.143.150.155.160.

zu 162 Eunomius konnte mit Jo 4,24 Gott natürlich πνεῦμα nennen, trennt davon aber substantiell das Pneuma, in dem Gott an-

gebetet wird (ap. 25,10-16); ein kosmologischer Kontext fehlt. Vermutlich führt der Theologe ein eigenes Konzept durch: die Allgegenwart des Pneumas ist Beweis für seine Ungeschaffenheit (soweit noch gegen Eunomius). Die Alternative lautet nun nicht einfach "sabellianisch", daß Gott selbst das anwesende Pneuma sei, sondern daß das Pneuma Gottes in einem gewissen Unterschied zu Gott existiert, aber gleichwohl Gott ist. Das zeigt 1 Cor 2,10-12, allerdings nicht mehr kosmologisch, mit den Ausdrücken διὰ (Z. 11), ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (Z. 12f), τὰ τοῦ θεοῦ ἔγνωκεν (Z. 15) und vor allem ἐκ (Z. 16).

Dasselbe Argument hat weniger deutlich (Athanasius) dial. I de s. trin. 14 (1140,16-30).

744,7 ἐγκατοικεῖ ...: zum Thema der Einwohnung Gottes in der Schöpfung vgl. Abschnitt 128.

zu 163 Zunächst wird die Aussage des vorigen Abschnittes wieder aufgegriffen, mit Is 59,21 verdeutlicht und mit Is 61,1 für den κύριος-Begriff ergänzt. Damit sind die drei Begriffe gegeben, die als Idiome gelten können, hier ὀνόματα genannt: θεός, κύριος und πνεῦμα (vgl. Abschnitt 1). Dafür kann auch ἐκ, διὰ und ἐν gesagt werden (s. Abschnitt 166, wo der Terminus ἰδίωμα begegnet), oder θεότης, κυριότης und ἁγιότης (Abschnitt 190 = 761,16). Πατήρ und υἱός gehören nicht hierzu; s. Einleitung S. 39f. Diese Idiome werden wie folgt kommuniziert: Zeile 24-34: Pneuma im eigentlichen Sinn ist die dritte Person; wegen seiner Unkörperlichkeit kann auch der Vater πνεῦμα heißen. Ein Ableitungs- oder Begründungsverhältnis wird hier nicht angegeben; die Kommunikation bleibt also gleichsam äußerlich. Erst in Zeile 41 wird insofern eine Art Ableitung ausgesagt, als die Relation Gott—Pneuma mit den Begriffen der Teilgabe und des Bildes verbunden wird.

Zeile 34-38: Die Kommunikation von θεός und κύριος erfolgt durch den Bild- und Zeugungsbegriff, und zwar ausdrücklich nicht nur nominell, sondern auch physisch. Im gezeugten Bild wird erkannt, wovon es Bild ist, und umgekehrt; und es ist, wovon es ist.

Zeile 38-41: Ebenso werden πνεῦμα und κύριος (vgl. Abschnitt 143) durch den Bildbegriff kommuniziert: das Pneu-

ma zeigt und ist, wovon es ist; vgl. Athanasius, ad Ser. I 24 (588,24f).

Eine vergleichende Analyse mit Schriften des Apolinarius (κμπ 14-19; fr. 209 in Ps 117,27a und fr. 295 in Ps 141,2) gibt Hübner, s. Anm. 40. Demnach hat Apolinarius die sogar terminologisch gleiche Theologie, wie sie hier vorliegt.

744,27f.30.32: Eine Kommunikation von θεός und πνεῦμα hat auch (Didymus) de trin. II 10 (15,10-16 Μπόνης).

744,42: Eine Ablehnung der "drei Götter" erfolgt auf der Synode von Sirmium 351 Anathem 23 (199 Hahn). Daß es auch eine neuplatonische Drei—Götter-Lehre gibt, kann man der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius entnehmen (fr. 17 Nauck).

744,44: Mit der κοινωνία τῶν ὀνομάτων argumentiert Basilius in adv. Eun. III 3,8-16.

zu 164 Der Theologe gesteht hier seinem Gegner zu, in Jo 17,3 sogar eine Dyas (s. folgenden Abschnitt = 745,17) zu sehen, was in der Apologie des Eunomius nicht zu entdecken ist; vgl. Kommentar zu 157 und Athanasius, ad Ser. I 2 (533,17f); 29 (596,36); III 7 (636,27.29); in Verbindung mit Taufe I 30.

Gegen die Trennung des Pneumas von Vater und Sohn aufgrund von Jo 17,3 durch die Macedonianer geht (Didymus) de trin. III 36 vor.

zu 165 745,14f: Statt προσέθηκεν haben alle Handschriften προστέθεικεν.

745,34f: In προσαγορεύειν ist das Sigma zu streichen.

Gegen den Verbalismus des Gegners wird demonstriert, daß die drei Personen nicht immer ausdrücklich genannt werden müssen (weiteres Material Abschnitte 191f), sondern jede in der anderen mitzudenken ist. Die Idiomenkommunikation (vgl. Einleitung S. 39f) ist also nicht nur eine formell spekulative Angelegenheit, sondern Begründung jeder göttlichen Heilsaktivität.

Die Beweisführung für die Ungetrenntheit der Drei ist vergleichbar mit Didymus, de sp. s. 24 (1054,1-18).

745,17-19.27-32: Die Untrennbarkeit der Drei im Begriff klingt an bei Athanasius, ad Ser. I 14 (565,14-19); vgl. Basilius, de sp. s. VII 16,35-39.

745,23-27: Mit 1 Cor 2,10 und Mt 11,27 wird ausführlicher

in Abschnitt 181 argumentiert.

745,27-32: Die strenge Korrelation von Vater und Sohn war im Abschnitt 163 als Idiomenkommunikation durchgeführt; vgl. außerdem Abschnitt 22 und (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 22 (166-171 Bulhart); 123 (950-953 Bulhart); 126 (977-979 Bulhart).

745,33: vgl. die Argumentation mit Act 21,11 in den Abschnitten 139.159.

745,39 εἰς τὴν τοῦ βρέφους ὑπόστασιν: vgl. Apolinarius, de unione 13 (191,8f Lietzmann): τὸ ἅγιον ... συνίσταται βρέφος. Zum Begriff ὑπόστασις s. Kommentar zu 140.

zu 166 748,16: Vor ἐν habe ich τὸ sinngemäß ergänzt.

748,17: Statt κτίσμα lies κτίσματι (Druckfehler).

Eunomius konnte in dem εἰς—ἐξ οὗ und εἰς—δι' οὗ nur einander ausschließende οὐσίαι erkennen, von denen wieder die Einheit des Pneumas gesondert ist (ap. 25,19-22). Das εἰς faßt er arithmetisch (ebd. Z. 19). Aber die Einheit (αὐτός) muß in der Dreiheit (ἐκ—διὰ—ἐν) organisiert werden (vgl. Abschnitt 182 und die Idiomenkommunikation im Abschnitt 163), damit die Schöpfung auch die Erlösung, d. h. vollendet ist. Das Pneuma ist dabei nicht vermittelnd und dienend aktiv, sondern authentisch und als Gott. Damit ist die eunomianische Stufungstheorie überwunden. Vgl. Einleitung S. 35-40.

Die Präpositionenreihe besprechen Basilius, de sp. s. V (für das διὰ s. auch ebd. VII und VIII) und (Didymus) de trin. III 23,3-6. Die Präpositionen werden bei beiden Autoren aus Schriftbelegen auch ausgetauscht. Zur Bedeutung der Präpositionen in der hellenistischen und christlichen Theologie s. H. Dörrie, Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen (Platonica Minora 124-136).

748,17f περιέχεται: zu diesem wichtigen kosmologischen Begriff vgl. Platon, Timaios 31a.

748,17-23: Die klare Parallele in der Auffassung von Act 17,28 zu c. Sab. 9 (112,29-35) ist besprochen von Hübner, s. Anm. 40.

748,24-26: zur soteriologischen Funktion des Pneumas, daß die Menschen in ihm ewiges Sein erhalten, vgl. die Ausführungen über die Neuschöpfung im Abschnitt 146.

- zu 167 Damit ist ein gewisser Abschluß erreicht. Die gesamte Pneumatologie wird in Zeile 27f in einem Satz zusammengefaßt: Die Hauptfunktion des Pneumas ist die Organisation von Gott und Schöpfung. Die notwendigen Teilbestimmungen wie Schaffen, Festigen, Beleben, Befreien usw. wurden mit dem Nachweis der differenzierten Einheit des Pneumas mit Gott legitimiert (Idiomenkommunikation). Vgl. Einleitung S. 37.
- zu 168 Die Argumentation des Gegners verdeutlicht sich aus Abschnitt 143 (besonders 725,8-12). Die Homonymie des Begriffes *πνεῦμα* hatte ihn, nach Darstellung des Theologen, dazu veranlaßt, dem Pneuma die Gottheit, d. h. natürliche Identität, abzusprechen. So deutlich läßt sich diese Position in der Apologie nicht feststellen. Eunomius betont zwar die Homonymie des Begriffes *πνεῦμα* (ap. 17,6f), spricht aber noch von Analogie so (ap. 17,6-8), daß der geschöpfliche Charakter des Pneumas bestehen bleibt. Es kommt jedoch darauf an, daß die Homonymie nur die logische Verwendung der Identität für fremde *ὑποκείμενα* ist, nicht die Identität selbst, da die Identität in dieser Verwendung nicht mit sich geeint bleibt, sondern zum Begreifen der Heterousie aufgebrochen wird (vgl. Einleitung S. 28f). Die Identifikation selbst geschieht nur innergöttlich, weshalb die Identität der (hier zur Debatte stehenden) Begriffe nur in Gott realisiert ist: *τῷ θεῷ μόνῳ φύσει πρόσεστι* (749,9). Zur Relation Vielheit—Einheit vgl. die Abschnitte 1.173; zu *μόνῳ* s. Kommentar zu 113-115.
- zu 169 Wegen der eunomianischen Gleichsetzung von Agennesie und Ousia—bereits Asterius hatte *ἀγέννητος* positiv als Seiendes bestimmt, bei Athanasius, c. Ar. I 30 (76,4f)—wird der Begriff *ἀγέννητος* besonders erörtert (Abschnitte 169-171). Die Beispiele des vorigen Abschnittes waren positive Relativa, *ἀγέννητος* dagegen wird als negatives Relativum gebraucht, und zwar zur Bezeichnung des möglich Seienden (hier) wie des unmöglich Seienden (Abschnitt 170). Dabei wird *ἀγέννητος* im erweiterten Sinn genommen und sowohl von *γεννάω* als auch von *γίγνομαι* abgeleitet (Z. 11; die Schreibung *ἀγέννητα* in Z. 9 ist unzweifelhaft). Die Terminologie um *ἀγέννητος* ist untersucht von L. Prestige, *ἀγέν(ν)ητος* and *γεν(ν)ητός*, and Kindered words, in Eusebius and the Early Arians, in: JThS 24 (1922) 486-496, fort-

geführt in: ἀγέν(ν)ητος and Cognate Words in Athanasius, in: JThS 34 (1933) 258-265.

749,9-17: Das Wort ἀγένητος erklärt ähnlich Athanasius, c. Ar. I 30 (73,34-76,2); de decr. 28,4 (25,6-10 Opitz mit entsprechender Anmerkung!).

zu 170 ἀγέννητος kann auch als Prädikat des unmöglich Seienden gebraucht werden—vgl. Gregor von Nyssa, c. Eun. III 5,43f (176,2-9 Jaeger)—und hat dann die Bedeutung von ἀνούσιος. Die positive Entsprechung zu ἀνούσιος, nämlich ἐνούσιος, war theologisch schon verwendet: Abschnitt 131 = 713,27. Aber ἀγέννητος ist theologisch nicht die Negation dieser Positivität. Es soll theologisch überhaupt keine Seinsnegation besagen, weder relativ wie in Abschnitt 169 noch absolut wie hier. Das gilt für die Existenz der Ousia wie für diese selbst (τὸ εἶναι in Z. 24f wohl entsprechend zu ὑπαρξίς in Z. 18). Und es bedeutet selbstverständlich auch nicht eine dem Zeugen überhaupt entgegengesetzte Seinsbestimmung, das Geschaffensein, mit einem Wort: der theologische Begriff der Agennesie gilt vor aller Ontologie. Der folgende Abschnitt bestätigt dies für eine Seinsposition.

zu 171 Der Abschnitt enthält folgende Aussagen: 1. Die Agennesie negiert das Sein Gottes nicht. 2. Die Agennesie ist kein Was. 3. Die Agennesie ist ein Wie. 4. Dieses Wie ist kein Was. 5. (Selbst wenn es ein Was wäre, bliebe es unerkennbar, denn) ein Was ist an sich unerkennbar.—Vgl. Einleitung S. 27f.

Nachdem klargestellt ist, daß die Agennesie, anders als im sonstigen Sprachgebrauch, theologisch keine Seinsnegation bedeutet, wird nun erklärt, daß sie auch keine Seinsposition beinhaltet; dafür waren eben Begriffe wie ἐνούσιος usw. zuständig. Die Ablehnung positiver Seinserfassung durch den Agennesie-Begriff ist ebenfalls absolut zu nehmen. Er besagt also auch nicht einmal eine positive einfache Form, die, um nicht synthetisch zu sein, Anderes von sich ausschließt (vgl. Eunomius, ap. 11,1-3). Vielmehr zeigt der Agennesie-Begriff, wie Gott sich zeigt. Zwar ist nach Erfordernissen der Wahrheit dieses Wie und Sich-Zeigen Gottes auch sein Sein für uns (vgl. Grundsatz in Abschnitt 11), aber das Wie enthält kein Sein vor dem Sich-Zeigen (Zeile 31f). Damit ist die τρόπος ὑπάρξεως-Lehre aus dem vierten Buch auf einen schärferen Begriff gebracht: die Agennesie ist ein Modus

göttlichen Selbstseins ohne ontologisch-positiven Inhalt.

In den Zeilen 33-35 wird eine erkenntnistheoretisch-skeptische Position angeschlossen, wie sie ähnlich auch Basilius vertritt (adv. Eun. I 10.12f.15): selbst das, was ist, kann in seiner Beschaffenheit und seinem Wassein an sich nicht erkannt werden. Von Athanasius wird die Unerkennbarkeit Gottes thematisiert in ad Ser. I 18; vgl. Kommentar zu 175. Gregor von Nyssa erläutert die in diesem und im vorigen Abschnitt wichtigen Fragen der Homonymie der Agennesie, der Unerkennbarkeit des göttlichen Was-Seins und der Agennesie als eines Wie-Seins in c. Eun. III 5,43-60 (176,2-182,18 Jaeger).

- zu 172 Aus der in den Zeilen 32-35 erreichten systematischen These wird ein Appell gegen die ἀπόδειξις gewonnen; vgl. Kommentar zu 80 und die folgenden Abschnitte bis 178. Zur Unterscheidung von Gott selbst und dem Seinigen vgl. Abschnitt 89.

Die Unerreichbarkeit Gottes durch menschliche Erkenntnis verteidigt auf ähnliche Art und Weise Gregor von Nyssa in c. Eun. III 1,106-108 (39,15-40,20 Jaeger).

- zu 173 Die Agennesie ist ein notwendiger τρόπος ὑπάρξεως Gottes, durch den wir Gott erkennen (Abschnitt 171). Gott ist Identität, die Identität wird nicht apodeiktisch (Abschnitt 171 = 749,30) oder durch Ableitung aus Homonymie (Abschnitt 168) erfaßt, überhaupt nicht dialektisch, sondern durch wissenden Glauben (vgl. Kommentar zu 80). Deshalb folgen dem Hinweis auf die jeder Vielheit vorausgehende und sie begründende Einheit (deutlich ist hier zu bemerken ein Anklang an Abschnitt 1 = 672,9-15) in den folgenden Abschnitten intensive Glaubensappelle.

752,10f ἀνομοιουσιαστῶν: Von gegnerischer Seite wurde der Ausdruck ὁμοουσιαστῆς geprägt, z. B. (Athanasius) dial. I de s. trin. 10 (1133,8).

- zu 174 μονομερῶς ἐκλαμβάνοντες (752,14) meint das Kleben am Buchstaben, womit eben auch der falsche Gebrauch der Homonymie zusammenhängt (Abschnitt 168). Wird diese durch eine ihr vorausgehende Erfassung der Identität nicht beherrscht (s. Abschnitt 173), kommt es notwendig zur Verwirrung des Bewußtseins. Was den Gesunden nützt, schädigt die Kranken. Denn da es um die Erkenntnis der Identität

geht, wirkt diese im Erkenntsein wie im Nichterkanntsein.

zu 175 Der Theologe wehrt sich nochmals sehr deutlich gegen eine theologische Ontologie positiver oder negativer Art, die nicht durch den Grundsatz in Abschnitt 11 vermittelt ist; s. Abschnitte 170.171 mit Kommentar und Kommentar zu 41. Mit Heb 11,6 gegen falsches theologisches Forschen wenden sich auch Athanasius in ad Ser. I 18 (besonders 573,10-16) und Basilius in adv. Eun. I 14,40-47; allgemein auch Basilius in der hom. in Ps 115 (105,15-18; zur Echtheitsfrage s. Hübner, Schrift 2 Anm. 4); im christologischen Zusammenhang Apolinarius, quod unus sit Christus 6 (298,1-11 Lietzmann; zur Verfasserfrage Lietzmann S. 159).

zu 176 752,40: Lies *κακότεχνον* statt *κακόεχνον* (Druckfehler). Aus dem Unglauben folgt Torheit (*ἄτοπον*). Mit dem Zitat Sap 1,4 wird zum nächsten Abschnitt übergeleitet, in dem gezeigt wird, daß aus Unglauben zudem Gottesfeindschaft folgt.

Die Ablehnung der Erforschbarkeit der göttlichen Zeugung ist gut vergleichbar mit Athanasius, c. Ar. II 36 (224,3-22); Basilius, adv. Eun. II 24,31-34 (auch II 22,42); hom. in Christi generationem 1 (1-10 Gambero); hom. ad-versus calumniam s. trinitatis 1493,17-22; vgl. außerdem Athanasius, ad Ser. IV 5 (644,20-24); (Athanasius) dial. I de s. trin. 10 (1132,38f).

752,32f: Der Vorwurf, daß es besonders absurd ist, den Sohn abzulehnen und zugleich die Zeugung zu erforschen, erinnert in seiner logischen Struktur an Abschnitt 151 = 732,35-40. — Das *πῶς* ist hier eindeutig so impliziert wie in Abschnitt 171 = 749,32, nicht wie in 749,31, also nicht im Sinne der *τρόπος ὑπάρξεως*-Lehre (wiewohl es eine Art *τρόπος* meint, s. 732,39).

zu 177 752,45: Statt *οὐ* lies *οὐ* (Druckfehler).

Die aus dem Unglauben folgende Gottesfeindschaft ist natürlich im Zusammenhang mit verfehlter Identitätserkenntnis (s. Kommentar zu 173) zu sehen.

Abraham erscheint als Gegenbild der Tüftelei bei Athanasius, ad Ser. I 17 (572,7-10).

752,42.43: *φίλος θεοῦ* ist sonst auch Mönchsbezeichnung (Holl, Amphilochius 128 Anm. 2).

zu 178 753,6: Vor *υἱὸν* setzen einundzwanzig Handschriften *ὄντα*.



Der Abschnitt bietet eine Rekapitulation einiger Themen aus dem vierten Buch und die Verschärfung des Vorwurfes der Gottesfeindschaft: die Feindschaft ist aktive Bekämpfung.

753,2 φύσει—θέσει: zu diesem Begriffspaar s. Kommentar zu 1.

753,5 ποτέ: zum Gebrauch dieses Wortes bei den Gegnern s. Kommentar zu 17 und 21.

753,5f τὸν ἐξ ὄντος θεοῦ ὄντα υἱόν: zur gegnerischen Ablehnung des "seienden Sohnes" s. Kommentar zu 24; vgl. (Athanasius) exp. fidei 2,9 (52,11 Nordberg).

753,8f πνευματομαχοῦντες: Der Terminus steht bei Athanasius in ad Ser. I 32 (605,21f). Daß der Vorwurf gegen Eunomius berechtigt ist, folgt daraus, daß er das Pneuma Geschöpf nennt (s. Kommentar zu 82) und Geschöpf für den Theologen gleichbedeutend mit "Besitz", also dem Gegenteil von "Herr", ist (s. Kommentar zu 143). Daß Anhomöer und Pneumatomachen oder später auch Macedonianer auf orthodoxer Seite nicht immer deutlich unterschieden wurden, ergibt sich im übrigen aus dem Kommentar zu 82 und 194. Zum Ausdruck "Pneumatomachen" vgl. Doutreleau, Didyme 87f.

753,9f: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ κυριολογεῖν ist im Sinne der Idiomkommunikation (s. Einleitung S. 39f und Abschnitte 143.163) aufzufassen. Das κυριολογεῖν für das Pneuma wird thematisiert von (Athanasius) dial. I c. Maced. 3,1-14 Cavalcanti.

zu 179 753,16: Nahezu alle Handschriften lesen περιλαμβανόμενα statt παραλαμβανόμενα.

753,15 οὐ τόποις μεμερισμένα: Die örtliche Trennung ist bei Athanasius Merkmal des Vielen und Gewordenen, s. ad Ser. I 26 (592,33f); III 4 (629,44; 632,1.4f); vgl. (Athanasius) c. Sab. 11 (116,5.11).

753,17-18: Die Formulierung von οὐκ ἐνέλιπεν bis αἰεί ist nahezu identisch mit Gregor Thaumaturgus, exp. fidei (988,3-6).

753,19-22: Beachte die konsequente Verteilung der adjektivischen Seinsbegriffe (z. B. δυνατός) für den Vater und der substantivischen Wesensbegriffe (z. B. δύναμις) für den Sohn; mitzudenken ist 1 Cor 1,24; vgl. Kommentar zu 184. Der Vater ist gleichsam das göttliche Sein, der

Sohn ist die Form dieses Seins, an der wir im Pneuma teilhaben und dadurch das Sein Gottes erreichen. Diese Aufteilung geht mindestens bis auf Origenes zurück: s. fr. in Jo 1,4 (Nr. 2 = 486,6f Preuschen); fr. in Jo 3,5 (Nr. 121 = 568,17f Preuschen); vgl. auch Athanasius, ad Ser. I 19 (576,11-13) u. a.; (Athanasius) c. Sab. 5 (105,27-36); c. Ar. IV 1 (45,2-4 Stegmann); 2 (45,24f Stegmann); dial. II de s. trin. 1-2; Synode zu Ankyra 358 Anathem 2-3 (202 Hahn); Gregor von Nyssa, or. de deitate filii et spiritus sancti 561,4f; ref. confessionis Eunomii 26 (322,14f Jaeger).

753,23 εἰκὼν φυσική: Der gleiche Ausdruck für den Sohn steht auch bei (Athanasius) c. Sab. 6 (108,14).

753,21 ὑπόστασις: zum Gebrauch dieses Begriffs in adv. Eun. IV-V s. Kommentar zu 140.

zu 180 Dieser Abschnitt enthält im wesentlichen eine zusammenfassende Wiederholung der Pneumatologie; folgend die wichtigsten Abschnitte, in denen die einzelnen Themen erörtert werden:

753,24 εἰκόν: 142.163.

753,25 δάκτυλος: 134. θεοῦ πνεῦμα: 162f. ῥῆμα: 148.

753,26 πνεῦμα στόματος: 152f.

753,27f κύριος: 143. θεός: 139.163.

753,28f ὡς καὶ ὁ λόγος: bezieht sich nur auf κύριος und θεός.

753,29f das Festigen der Himmelskräfte: 131.

753,31 ναὸς θεοῦ: 128.190.

753,31f πνεῦμα στόματος: 152f.

753,32f τῆς δημιουργίας αἷτιον ... : 131.146.155f.

753,33f τὸ ἐνεργοῦν ... : 135.190.

753,35 υἰοθεσίας πνεῦμα: 127.143.150. ἐλευθερίας αἷτιον: 127.143.

753,35f τὸ ὅπου ... θειότητα: 135.

753,36f ὃ δὲ ... ὀνομάζει: 134.193.

753,37f τὸ ... καταβάν: 193.

753,38f τὸ ... δυνάμεως: 144.193.

753,39f τὸ ... πληροῦν: 161.

753,40 τὸ ... θεός: 161.

753,40f καὶ ... αἰεί: 163-166.

Ähnliche Aufzählungen finden sich bei Basilius, adv. Eun. III 6,36-40; de sp. s. XIX 48,12-32; Gregor von Nyssa, de sp. s. 97,8-13 Mueller; 108,21-30 Mueller; ref.

confessionis Eunomii 11 (317,4-7 Jaeger); Gregor von Nazianz, or. 31,29 (268-270 Barbel).

- zu 181 Die Untrennbarkeit von Vater, Sohn und Pneuma im Offenbarungsakt war bereits erörtert in Abschnitt 165. Die innergöttliche Erkenntnis und Offenbarung der drei Personen erfolgt nicht dadurch, daß sie als drei Subjekte an sich einander offenbaren. Solche Isolierung geschieht nur in der literarischen Darstellung (vgl. 756,6-8). Die eine Offenbarung ist triadisch konstituiert entsprechend Abschnitt 166; vgl. Einleitung S. 35-40. Daraus könnte sofort das Mißverständnis eines "Sabellianismus" hervorgehen (vgl. Abschnitt 162). Deshalb das Folgende.

Mt 11,27 und 1 Cor 2,11 werden ebenfalls verbunden bei (Didymus) de trin. II 5,14 (86,11-14 Seiler); (Athanasius) de inc. et c. Ar. 13 (1005,10-25). Aus 1 Cor 2,10f leitet (Basilus) hom. de sp. s. 1432,2-11 die Offenbarungsgewalt des Pneumas ab.

- zu 182 756,12: Alle Handschriften haben ἀπανταχοῦ statt πανταχοῦ.

Wie in Abschnitt 166 wird die Dreiheit des einen Gottes mit Präpositionen dargestellt, womit eben die Konstitution göttlicher Aktivität beschrieben ist. Näheres s. Einleitung S. 35-40. Den gesamten Abschnitt vgl. inhaltlich mit Apolinarius, fr. in Ps 141,2 (Nr. 295 Mühlenberg).

756,8f προφητικὸν ζήτημα· 756,11 φωνάς: Gemeint ist wohl die alttestamentliche Darstellung des Monotheismus, also Schriftstellen wie in Abschnitt 119.

756,8f λύει τὸ προφητικὸν ζήτημα σαφῶς: Ähnlich formuliert Apolinarius, fr. in Rom 11,11 (73,27f Staab): τὸ ζήτημα λύει σαφῶς Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

756,8-22: Die Theologisierung der Präpositionen ist inhaltlich vergleichbar mit (Didymus) de trin. III 23,1 (vgl. auch Kommentar zu 166).

756,9f.26: πρόσωπον ἔν bedeutet die judaistisch-monotheistische Fassung der gesamten Gottheit (vgl. die antimarkellischen und antiphotinischen Anathematismen ἐκθεσις μακρόστιχος Anathem 7 = 194 Hahn; Sirmium 351 Anathem 19 = 198 Hahn; bei Markell fr. 76 = 200,25.25f.33f. Klostermann; fr. 78 = 202,4 Klostermann; dieser Monotheismus wird in den pseudathana-

sianischen Schriften c. Sab. und c. Ar. IV ausführlich bekämpft), während ἐν ἐνὶ προσώπῳ (Z. 26) die einzelne Person meint.

zu 183 756,37 λέγει: Die Mehrzahl der Handschriften hat δεδήλωκε. Fortführung der antimarkellischen Theologie gegen das ἐν πρόσωπον. Nach Markell (fr. 58) spricht Gott bei der Schöpfung zu sich selbst wie zu einem anderen (195,24-27 Klostermann). Die Anklänge an die Anathematismen 14 und 17-18 der Synode von Sirmium 351 (198 Hahn) sind offenkundig. 756,41f: Nach Athanasius, ad Ser. I 10 (556,36f) zählen die "Tropiker" das Pneuma mit den Engeln zusammen; vgl. Abschnitte 147.193. Die Begriffsfolge συναριθμεῖν—συν(κατα)τάττειν begegnet auch Abschnitt 158 (737,43; 740,1.8); vgl. (Athanasius) c. Sab. 7 (109,2f); Porphyrius, φιλόσοφος ἱστορία fr. 18 (15,10f Nauck).—In diesem Fragment von Porphyrius steht des weiteren ἀπ' ἀρχῆς τινός (15,5f Nauck) wie in c. Sab. 7 (108,44) ἀπό τινος ἀρχῆς.

zu 184 Nochmals antimarkellisch: die Wahrheit ist nicht bloß ausgehender Logos des Wahren, sondern hat eigene "Hypostase" (s. Kommentar zu 140) und eigenes Leben, d. h. ist durch Zeugung in sich realisierte Gottesrede. Das Begriffspaar Wahrheit—wahr entspricht dem von Kraft—kräftig und Weisheit—weise (s. Kommentar zu 179).

757,20-22: Daß der Sohn die Wahrheit ist, bringt ähnlich in anderem Kontext Athanasius, ad Ser. I 33 (608,6-7).

757,23f: Die ewige Zeugung (vgl. Abschnitt 80 = 692,43; 152 = 733,19f; 155 = 736,32) lehrt Apolinarius, κμπ 26 (176,15f Lietzmann); ad Iovianum 1 (250,1f Lietzmann); vgl. (Athanasius) c. Sab. 8 (109,40); exp. fidei 1,2 (49,5f Nordberg); de inc. et c. Ar. 8 (996,7f); Kyrill von Jerusalem, catech. IV 7 (96 Reischl-Rupp).—Obwohl der Begriff der ewigen Zeugung konsequent aus der Ablehnung des gegnerischen ποτέ (vgl. Kommentar zu 17.21) folgt, wird er doch nicht überall auf orthodoxer Seite eingesetzt. Bei Basilius von Cäsarea findet er sich nur einmal: hom. in Christi generationem 1 (27f Gambero; s. dazu Hübner, Schrift 263). Er ist übrigens auch plotinisch, s. etwa enn. V 1, 6, 38f. Zur Debatte über die ewige Zeugung im vierten Jahrhundert s. Simonetti, Testi 545 (un-

ter Nummer 3); 547 (9); 549 (8); 550 (11); 551 (7); 556 (7); 559 (9); 571 (30); 575 (4).

zu 185 Obwohl mit der Formulierung in 757,27-29 die antimarkellischen Ausführungen abgeschlossen zu sein scheinen, muß auch das folgende noch antimarkellisch gelesen werden, wie die vergleichbare Passage in (Athanasius) c. Sab. 5 (105,47-108,6) beweist: aus einem anthropomorphen Logos-Begriff entsteht eben ein ἐν πρόσωπον. Zugleich muß es aber auch antieunomianisch gelesen werden: Eunomius lehnte den orthodoxen Zeugungsbegriff als anthropomorph ab (s. Kommentar zu 4 und Einleitung S. 27f und folgenden Abschnitt, zu dem hier übergeleitet wird), wogegen sich der Theologe verwahrt (vgl. Abschnitt 154.).

757,36-43: Die Erklärung von Körperteilen bei Gott vgl. mit (Athanasius) dial. de s. trin. I 6 (1125,35); 21 (1149,9-18); c. Sab. 5 (105,48-108,2), jeweils mit ἀκούω wie hier konstruiert. C. Sab. 5 klingt außerdem mit den Ausdrücken ὀφθαλμούς und τὰ ἄλλα μέλη noch stärker an dial. de s. trin. I 21 an und mündet in einen ähnlichen Schluß (c. Sab. 5 = 108,5f: μηδὲ δύο πατέρες· dial. de s. trin. I 21 = 1149,19: μὴ δύο υἱούς). Vgl. auch (Basilius) hom. de sp. s. (1433,10-12); Gregor von Nyssa, ad Graecos 27,15f Mueller; ders., c. Eun. III 6,32-34 (197,6-198,6 Jaeger) .

757,40f: Der Gedanke, daß die Hände Gottes die Schaffenskraft bedeuten, findet sich bei Apolinarius, fr. in Ps 144,16 (114,11-13 Mühlenberg). Literatur zur Theologie der Hände s. im Kommentar zu 131.

zu 186 760,14: Nach περιπεσεῖν fügen acht Handschriften hinzu: εἰ γὰρ πνεῦμα ὁ θεός, πνευματικῶς ἐγέννησεν· τὸν δὲ τοῖς παῖσιν τὸ γεννᾶν χαριζόμενον· τοῦτον τῆς τοιαύτης ἀξίας ἀποστερεῖν ἀνόσιον. Deutsch: Wenn Gott nämlich Pneuma ist, zeugte er pneumatisch. Den aber, der allem das Zeugen schenkt, diesen einer solchen Würde zu berauben, ist unheilig.—Es ist kein triftiger Grund erkennbar, der gegen die Echtheit spricht. Für eine endgültige Identifikation ist auf jeden Fall in Rechnung zu stellen, daß die Formulierung von τὸν bis ἀνόσιον wortwörtlich auch bei Kyrill von Jerusalem, catech. VII 3 (210f Reischl-Rupp), allerdings nur in einigen wenigen Handschriften, zu lesen

ist; nur steht für δὲ dort γὰρ.

760,15: Statt οὐδὲ ist mit zweiunddreißig Handschriften und in Entsprechung zu 760,16 οὔτε zu lesen.

Der Abschnitt entfaltet Abschnitt 16 und richtet sich gegen die bereits im vierten Buch aufgezeigte inkonsequente Induktion der Begriffe “zeugen” und “schaffen” aus dem Menschlichen bei Eunomius (s. Kommentar zu 4.15.16.22.76). Zur leidensfreien Zeugung vgl. (Athanasius) refutatio hypocrisis 88,24-36 mit κίνησιν und κάματος in Z. 32f wie hier in Z. 10. Das κάματος enthält auch eine Basilius-Parallele, die im Kommentar zu Abschnitt 16 angegeben ist. Gregor von Nyssa verteidigt die leidensfreie Zeugung in gleicher Manier wie in diesem Abschnitt 186 in c. Eun. III 2,62-65 (72,24-73,27 Jaeger mit κάμων in Z. 73,8) und in ebd. 114 (90,3-16 Jaeger mit Ps 13,5 in Z. 90,6f).

760,21f τὰ ἐξ οὐκ ὄντων ποιᾷ βουλήσει θεός: Dieser Willensbegriff ist nicht anthropomorph zu nehmen wie der den Gegnern unterstellte (vgl. Abschnitte 19.20), sondern meint die Freiheit und Leidensunfähigkeit des Schöpfers, widerspricht also nicht der physischen Schöpfung (vgl. Abschnitte 3.63).

760,25f ὁμότιμον, ὁμόδοξον, σύνθρονον ... ὁμοούσιον: zum Zusammenhang mit der προσκύνησις (s. folgenden Abschnitt) vgl. Holl, Amphilochius 126f; Dinsen, Homousios 164f.

ὁμόδοξον: vgl. Arius bei Athanasius, de syn. 15,3 (242,10 Opitz): οὐχ ὁμόδοξον. σύνθρονον wurde von den Gegnern auch später nicht akzeptiert, s. Eunomius, exp. fidei 2,9 Vaggione.

760,28 μόνης θεότητος: Der Ausdruck steht nochmals in Z. 49; vgl. Apolinarius, κμπ 35 = 180,25 Lietzmann: ἡ θεότης ἡ μόνη und Z. 26 Lietzmann: τῆς μιᾶς καὶ μόνης θεότητος.

zu 187 760,30 πρόσφατον ... θεὸν: Schon Abschnitt 68 war gegen die Annahme eines neuen Gottes gerichtet. Gegen eine solche schreibt in Verbindung mit der προσκύνησις auch Apolinarius, κμπ 9 (170,16-23 Lietzmann).—Die eine Proskynese (vgl. Kommentar zu 152) für Vater und Sohn ist Argument für die Homousie des Sohnes und schließt einen judaisierenden Monotheismus aus. Bei Apolinarius ist

die eine Proskynese auch christologisch von großer Bedeutung: siehe z. B. fr. 119 (236,24 Lietzmann); ad Iovianum 1 (250,7-251,8 Lietzmann).

760,31f σεβάσματος: Den Terminus hat Apolinarius in fr. in Ps 105,28 (77,2 Mühlenberg); fr. in Ps 134,15 (103,5 Mühlenberg).

760,32-35: Daß der Logos den Vätern bekannt war (vgl. Pseudoathanasius, c. Ar. IV 23 = 70,15-17 Stegmann) und von ihnen angebetet wurde, ist wohl gegen Markell gerichtet, denn nach ihm ist vom Logos eigentlich erst im Neuen Testament die Rede (fr. 42 Klostermann).—Zur Unmöglichkeit einer Erscheinung des Vaters s. Abschnitt 116.161f und die erste Synode zu Sirmium 351 Anathem 15 und 16 (198 Hahn).

zu 188 Aufgegriffen wird die μόνος-Problematik aus den Abschnitten 113.119.

Dieser und folgender Abschnitt ist entfernt vergleichbar mit Gregor von Nyssa, de sp. s. 98,24-99,6 Mueller.

zu 189 760,43: Statt σπεῖρα hat die große Mehrzahl der Handschriften σειρά.

Der hymnenartige Charakter der Zusammenfassung verrät den Abschluß des Werkes.

760,43f μη μερίσης ... ἄσχιστα: Die Formulierung lautet ähnlich bei (Athanasius) dial. III de s. trin. 14 (1224,51f).

760,47: σειρά bedeutet in der hellenistischen Religion die Ordnung von erscheinenden Göttern und Gefolge (Cremer, Orakel 151f).

760,47f ἡ ἁγία τριάς: Der Ausdruck steht bei Apolinarius z. B. κμπ 8 (170,10 Lietzmann); 9 (170,16 Lietzmann); 38 (181,26 Lietzmann); 43 (184,23f Lietzmann); s. auch folgende Notiz.

760,48: σεβάσμιος findet sich im Kontext der einen Doxa der Drei und der einen Proskynese bei Apolinarius, κμπ 8 (170,10 Lietzmann): τριάδα ὁμολογήσει τὴν ἁγίαν καὶ σεβάσμιον· 37 (181,22 Lietzmann): ἡ τριάς προσκυνητὴ <καὶ> δοξαστὴ καὶ τιμία καὶ σεβάσμιος· 38 (181,26 Lietzmann): σεβάσμιός ἐστιν ἡ ἁγία τριάς. Zu dem Ausdruck ἐν μιᾷ καὶ ἁΐδιῳ δόξῃ vgl. Gregor Thaumaturgus, exp. fidei 985,12f.

760,49 μίαν μόνην θεότητα: zu diesem Ausdruck s. Kommentar zu 152.186.

zu 190 Abschließend wird mit dem Paulus-Zitat nochmals auf die Homousie der Drei aus der einen ἐνέργεια hingewiesen, die zur Teilhabe der Heiligen an ihr führt.

Die eine Tätigkeit der Trias aus 2 Cor 13,13 bei Athanasius, ad Ser. I 30f (600,33-45).

761,12-14 ἀχώριστον ὁρῶ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος: zur Verwendung von ὁρῶ vgl. Abschnitt 161 (744,3). Auch (Athanasius) c. Sab. 12 (117,11f) formuliert ἀχώριστον ὁρῶ ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος im gleichen Kontext (s. auch Kommentar zu 146!); vgl. (Basilus) hom. de sp. s. 1429,10f: μίαν ἐνέργειαν ὁρῶμεν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

761,16: θεότης, κυριότης und ἁγιότης können als Idiome der Trias angesehen werden, s. Kommentar zu 163. Diese Idiome finden sich bei Apolinarius, κμπ 24 (175,20f Lietzmann); 26 (176,14f Lietzmann), die μία ἁγιότης bei Athanasius, ad Ser. I 30 (597,28).

zu 191 761,33: Nach ἐὰν ist δὲ ausgefallen.

Der Abschnitt kann als Material-Ergänzung zu Abschnitt 165 gelesen werden: in der Schrift muß nicht immer ausdrücklich von den Drei die Rede sein; jeder ist in jedem beschlossen.

Is 30,1; Is 34,15.16 und Ps 138,7 im gleichen Kontext bei (Eusebius von Vercelli) de trin. et de sp. s. 25-26 (187-200 Bulhart).

zu 192 Fortsetzung von Abschnitt 191. Die Zeilen 764,9-12 sind trotz der Formulierung καὶ ὅσα (wie in der Überschrift Abschnitt 130) keine Überschrift zum folgenden, sondern nur eine Überleitung von alttestamentlicher zu neutestamentlicher Stellensammlung.

zu 193 764,37: Nach οἱ ist mit den Handschriften μὲν zu ergänzen. Nun werden neutestamentliche Belege für die ausdrückliche Erwähnung des Pneumas angeführt. Dabei wird dessen Verhältnis zu den Engeln nochmals herausgestellt (Z. 34-40; vgl. Abschnitte 147.183).

764,29-31.34-36.42-45: Auffallend ähnlich kombiniert Basilus, de sp. s. XVI 39,10-25 die Schriftstellen Mt



12,28; Jo 1,32; Lc 4,1 und Jo 20,22; vgl. (Basilius) hom. de sp. s. 1432,37-43.

zu 194 765,24: Vor διὰ fügen die meisten Handschriften καὶ hinzu.  
765,28: Nach ὅσα ist mit zweiundvierzig Handschriften λαλεῖ zu ergänzen.

Mit großenteils anderen Schriftziten wird die Einheit der Drei im Reden ausgeführt in (Didymus) de trin. III 19,1 (111f Μπόνης mit wörtlicher Berührung in 111,24 Μπόνης: ποτὲ μὲν—scil. τὸ κτίσμα—τὰ ἑαυτοῦ λαλεῖ ... ποτὲ δὲ τὰ τοῦ θεοῦ); (Athanasius) dial. I de s. trin. 22-24 (1149,45-1153,30; wörtliche Berührung wieder 1152,1: τὸ δὲ πνεῦμα οὐχ οὕτως und 1152,34-37: καὶ πάντα γὰρ τὰ λογικὰ κτίσματα ποτὲ τὰ ἑαυτῶν λαλοῦσι, ποτὲ τὰ τοῦ θεοῦ· τὸ δὲ πνεῦμα οὐχ οὕτως· οὐ γὰρ ποτὲ τὰ τοῦ θεοῦ καὶ ποτὲ τὰ ἑαυτοῦ.); dial. I c. Maced. 16,10-27 Cavalcanti: wörtliche Berührungen (außer den gleichen Schriftstellen Jo 16,13; Jo 12,49; Ex 4,10) in Z. 16 dort mit 765,9f hier und 23-25 mit 765,5f.21-24. Aus diesen Parallelen wird ersichtlich, daß Anhomöern, gegen die sich dial. I de s. trin. richtet, und Macedonianern dieselben Thesen zugewiesen werden konnten.

765,27 οὐ μανθάνων: zur These, daß der vollkommene Sohn nicht lernt, vgl. Apolinarius, fr. 57 (217,21 Lietzmann): τίς ἀδίδακτος σοφός; (dazu Hübner, Schrift 267 Anm. 73a). Apolinarius gebraucht diese These pneumatologisch in fr. in Jo 16,14 (Nr. 120 Reuss).

zu 195 765,45: Vor ἡγιάσθητε ist ἀλλ' ausgefallen.

Der gegnerische Einwand, daß das Pneuma aus Unwissenheit forsche, ist auch behandelt in (Didymus) de trin. III 37; zum Argument, daß Gott nicht aus Unwissenheit die Menschen erforscht (765,35-38), vgl. besonders ebd. 148,15-19 Μπόνης.



## QUELLENVERZEICHNIS

Abkürzungen nach: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von S. Schwertner (Berlin—New York 1976). Der Kursivdruck gibt hier wie im folgenden Literaturverzeichnis an, wie in der Einleitung und im Kommentar zitiert wird.

- Aetius der Anhomöer, Syntagmation, ed. L. R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius the Anomean*, in: JThS NS 19 (1968) 540-544
- Alexander von Aphrodisias, In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, ed. M. Wallies = *Commentaria in Aristotelem Graeca* II 2 (Berlin 1891)
- (Ambrosius) Libellus de spiritu sancto, ed. L. Chavoutier, *Un libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit. Diss.* (Teildruck Steenbrugge 1960) (6)-(16)
- Apollinarius von Laodicea, Schriften und Fragmente, ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen* (Tübingen 1904 = Hildesheim—New York 1970)
- Fragmente des Oktateuchkommentars, ed. Nicephorus Theotokis, *Σειρά ἐνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλείων* (Leipzig 1772)
- Fragmente des Oktateuchkommentars, ed. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* = *Studi e Testi* 201 (Città del Vaticano 1959)
- Fragmente des Psalmenkommentars, ed. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung I* = *PTS* 15 (Berlin—New York 1975) 1-118
- Fragmente des Matthäuskommentars, ed. J. Reuss, *Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche* = *TU* 61 (Berlin 1957) 1-54
- Fragmente des Johanneskommentars, ed. J. Reuss, *Johanneskommentare aus der griechischen Kirche* = *TU* 89 (Berlin 1966) 3-64
- Fragmente des Römerbriefkommentars, ed. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* = *NTA* 15 (Münster 1933) 57-82
- Briefwechsel mit Basilius von Cäsarea = ep. 362 und 364 in der Korrespondenz des Basilius, ed. H. *de Riedmatten*, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I*, in: JThS NS 7 (1956) 199-210
- (Archytas) Περὶ τοῦ καθόλου λόγου, ed. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese* = *Peripatoi* 4 (Berlin—New York 1972)
- Aristoteles, Topik, ed. E. S. Forster, *Topica*, in: *Aristotle in Twenty-Three Volumes* II (Cambridge, London <sup>3</sup>1976)
- (Aristoteles) Kategorien, ed. P. Cooke, *The Categories*, in: *Aristotle in Twenty-Three Volumes* I (London, Cambridge <sup>6</sup>1973) 12-108
- Athanasius von Alexandrien, Werke: PG 25f
- De decretis Nicaenae synodi. De synodis. De sententia Dionysii, ed. H.-G. Opitz, *Athanasius, Werke* II (Berlin 1935-1941)
- Epistula catholica, ed. M. Tetz, *Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien* (362), in: ZNW 79 (1988) 271-273
- (Athanasius) Contra Arianos oratio IV, ed. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer"* als κατὰ Ἀρειανῶν

- λόγος ein Apollinarisgut. Diss. theol. Würzburg (Tübingen 1917) 43-87
- Contra Sabellianos: PG 28,96-121
- De incarnatione dei verbi et contra Arianos: PG 26,984-1028
- Expositio fidei, ed. H. Nordberg, Athanasiana I (Helsinki 1962) 49-56
- Dialogi de sancta trinitate I-III: PG 28,1116-1249. Teile des zweiten Dialogs sind kritisch ediert von Ch. Bizer, Studien zu pseudathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aetios. Diss. (Bonn 1970) 80-126
- Ps. Atanasio, Dialoghi contro i Macedoniani. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici a cura di E. Cavalcanti (Torino 1983)
- Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii Samosatensis: PG 28,85-88
- De incarnatione contra Apollinarium I-II: PG 26,1093-1165
- Basilius von Cäsarea, Adversus Eunomium I-III, ed. B. Sesbouë, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie, t. I-II = SC 299.305 (Paris 1982f)
- De spiritu sancto, ed. B. Pruche, Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit = SC 17 bis (Paris 1968)
- Homilien: PG 30f
- Homilia in Christi generationem, ed. L. Gambero, L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea il posto della Vergine Maria. Tesi dottorale in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia = Marian Library Studies n. s. 13-14 (Dayton 1981-82) 177-200
- Briefe, ed. Y. Courtonne, Saint Basile, Lettres t. I-III (Paris 1957-1966)
- (Basilius von Cäsarea) Adversus Eunomium IV-V: PG 29 (Paris 1886) 672-768
- Unter dem Namen des Apollinarius von Laodicea ed. J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodicensi quae supersunt dogmatica = TU 7,3.4 (Leipzig 1892) 205-251
- Unter dem Namen des Didymus von Alexandrien nach der Edition von J. Dräseke ed. K. Γ. Μπόνης, Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς. Ἀντιρρήτικὸς κατὰ Εὐνομίου, in: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων τ. τεσσαρακοστὸς τέταρτος (Ἀθήναι 1972) 223-261
- Übersetzung: Anonymus, Sämtliche Schriften des heiligen Basilus des Grossen, Erzbischofes von Cäsarea in Kappadocien, in: Sämtliche Werke der Kirchen-Väter. Aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt. Zwanzigster Band (Kempten 1838) 161-244
- Homilia de spiritu sancto: PG 31,1429-1436,1
- Dexippus, In Aristotelis Categorias dubitationes et solutiones, ed. A. Busse = Commentaria in Aristotelem Graeca IV 2 (Berlin 1888) 1-71
- Didymus von Alexandrien, De spiritu sancto s. Hieronymo interprete: PG 39,1033-1086
- Contra Manichaeos: PG 39,1085-1109
- Fragmenta in Proverbia: PG 39,1621-1645
- Fragmente des Johanneskommentars, ed. J. Reuss, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche = TU 89 (Berlin 1966) 177-186
- Fragment zu Rom 7, ed. K. Staab, Pauluskomentare aus der griechischen Kirche = NTA 15 (Münster 1933) 1-6
- Fragmente des Kommentars zum ersten und zweiten Korintherbrief, ed. K. Staab, Pauluskomentare aus der griechischen Kirche = NTA 15 (Münster 1933) 6-44

- (Didymus von Alexandrien) *De trinitate* I, hrsg. u. übers. von J. Hönscheid = BKP 44 (Meisenheim am Glan 1975)
- *De trinitate* II 1-7, hrsg. u. übers. von I. Seiler = BKP 52 (Meisenheim am Glan 1975)
- *De trinitate* II 8, ed. K.Γ. Μπόνης, Σαραπίων Θμούεως. Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἑκκλησιαστικῶν Συγγραφέων· τ. τεσσαρακοστὸς τρίτος (Ἀθήναι 1971) 265-276
- *De trinitate* II 9-27. *De trinitate* III, ed. K.Γ. Μπόνης, Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς μέρος β': Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἑκκλησιαστικῶν Συγγραφέων· τ. τεσσαρακοστὸς τέταρτος (Ἀθήναι 1972) 11-158
- Diodor von Tarsus, *Fragmente des Römerbriefkommentars*, ed. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* = NTA 15 (Münster 1933) 83-112
- Epiphanius, *Panarion haeresium*, ed. K. Holl, *Epiphanius II Panarion haer.* 34-64 = GCS 31 (Leipzig 1922) 2., bearb. Auflage hrsg. von J. Dummer (Berlin 1980)
- Eunomius von Kyzikus, *Schriften und Fragmente*, ed. R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works* (Oxford 1987)
- *Apologie der Apologie*, bei Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I-III, ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* vol. I-II (Leiden 1960)
- Evagrius Ponticus, *Epistula fidei* = ep. 8 in der Korrespondenz des Basilios, ed. M. F. Patrucco, *Basilio di Cesarea, Le lettere* I (Torino 1983) 84-112; Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres* t. I (Paris 1957) 22-37 (Eusebius von Vercelli) *De trinitate et de spiritu sancto*, ed. V. Bulhart = CChr. SL 9 (Turnholt 1957) 166-205
- (Galenus), *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*, ed. H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin—Leipzig 1929) 597-648
- Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*, hrsg. von J. Barbel = *Testimonia* 3 (Düsseldorf 1963)
- Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I-III, ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* vol. I-II (Leiden 1960)
- *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* vol. II (Leiden 1960) 312-410
- *Opera dogmatica minora*, ed. F. Mueller = *Gregorii Nysseni opera* III 1, ed. W. Jaeger (Leiden 1958)
- *Oratio de deitate filii et spiritus sancti*: PG 46,553-576
- (Gregor von Nyssa) *Adversus Arium et Sabellium*, ed. F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora* I = *Gregorii Nysseni opera* vol. III 1, ed. W. Jaeger (Leiden 1958) 71-85
- Gregor Thaumaturgus, *Expositio fidei*: PG 10,984-988
- Jamblichus, (*In Categorias*), in: Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. C. Kalbfleisch = *Commentaria in Aristotelem Graeca* VIII (Berlin 1907). Die Fragmente sind gesammelt von B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice. Testimonia et fragmenta exegetica* (Aarhus 1972) 9-72
- Kyriell von Jerusalem, *Catecheses*, ed. W. C. Reischl—J. Rupp, *Cyriilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia* I (München 1848 = Hildesheim 1967) II (München 1860 = Hildesheim 1967)
- Markell von Ankyra, *Fragmente*, ed. E. Klostermann, *Eusebius, Werke* IV; zweite Auflage, durchgesehen von G. Chr. Hansen = GCS 14 (Berlin 1972) 185-215
- Numenius, *Fragmente*, ed. É. des Places, *Numénius, Fragments. Texte*

- établi et traduit (Paris 1973)
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Görgemanns und H. Karpp, Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien = Texte zur Forschung 24 (Darmstadt 1976)
- Johanneskommentar, ed. E. Preuschen = GCS 10 (Leipzig 1903)
- Philon von Alexandrien, *Werke*, ed. R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Paris 1961ff)
- Platon, *Timaios*, in: *Platon, Werke VII*, hrsg. von G. Eigler (Darmstadt 1972) 2-208
- (Platon) *Alkibiades I*, in: *Platon, Werke I*, hrsg. von G. Eigler (Darmstadt 1977) 528-636
- Plotin, *Werke*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera I-III* (Oxford 1964-1982)
- Porphyrus, *Isagoge sive quinque voces*, ed. A. Busse, *Porphyrus Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* = *Commentaria in Aristotelem Graeca IV 1* (Berlin 1887) 1-22
- In *Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. Busse = *Commentaria in Aristotelem Graeca IV 1* (Berlin 1887) 55-142
- Πρὸς Γεδάλιον*, in: *Simplicius, In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. C. Kalbfleisch = *Commentaria in Aristotelem Graeca VIII* (Berlin 1907)
- Πρὸς Γαῦρον*, ed. K. Kalbfleisch, *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχούται τὰ ἔμβρυα* in: *Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften. Philosophische und historische Abhandlungen* (Berlin 1895) 33-62
- Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz (Leipzig 1975)
- Φιλόσοφος ἱστορία*, ed. A. Nauck, *Porphyrus philosophi platonici opuscula selecta* (Leipzig 1886 = Hildesheim—New York 1977) 3-16
- Serapion von Thmuis, *Epistola ad monachos*: PG 40,925-941
- Theodor von Heraclea, *Fragmente des Matthäuskommentars*, ed. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* = TU 61 (Berlin 1957) 55-95
- Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, hrsg. von A. Hahn und G. L. Hahn mit einem Anhang von A. Harnack (Breslau 1897 = Hildesheim 1962)
- H.-G. Opitz, *Athanasius, Werke III. Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328* (Leipzig 1934f)
- W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, 3 Bde (London 1871)

## LITERATURVERZEICHNIS

- Abramowski*, Luise, Das *Bekenntnis* des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit, in: ZKG 87 (1976) 145-166
- Béranger, Louis, Sur deux énigmes du De Trinitate de Didyme l'Aveugle, in: RSR 51 (1963) 255-267
- Bienert, Wolfgang A., "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria = PTS 13 (Berlin—New York 1972)
- Bizer, Christoph, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen*. Der Orthodoxos und Aetios (Diss. Bonn 1966; Rotaprintdruck 1970)
- Bonwetsch, Nathanael, Besprechung von Anatolij Spaskij, Apollinaris von Laodikea, in: ByZ 6 (1897) 175-177
- Breydy, Michel, *Le Adversus Eunomium IV-V* ou bien le Péri Arkhon de S. Basile? in: OrChr 70 (1986) 69-85
- Cantalamesa, Raniero, *Cristo "Immagine di Dio"*. Le tradizioni patristiche su Colossesi I 15, in: RSLR 16 (1980) 181-212. 345-380
- Cattaneo, Enrico, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée* = ThH 58 (Paris 1981)
- Cavalcanti, Elena, *Studi Eunomiani* = OrChrA 202 (Roma 1976)
- "Excerpta" e temi sullo Spirito Santo in Ps. Basilio, Adv. Eun. IV-V, in: Forma Futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino (Torino 1975) 1003-1021
- Ps. Athanasio, *Dialoghi* contro i Macedoniani. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici (Torino 1983)
- Interpretazione* di Luca 1,35 nel dibattito sullo Spirito Santo prima del Concilio di Costantinopoli, in: Credo in spiritum sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia. Roma 22-26 marzo 1982 (Città del Vaticano 1983) 89-99
- L'esperienza di Dio nei padri greci*. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio di Cesarea = La spiritualità cristiana. Storia e testi 5 (Roma 1984)
- Osservazioni sull'uso patristico di Baruch 3,36-38*, in: Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986) = Studia Ephemeridis "Augustinianum" 27 (Roma 1988) 145-165
- Il problema del linguaggio teologico nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno, in: Augustinianum 14 (1974) 527-539
- Chavoutier, Luciano, *Un libellus Pseudo-Ambrosien sur le Saint-Esprit* (Diss. Teildruck Steenbrugge 1960)
- Cignelli, Lino, *Giovanni 14,28 nell' esegesi di s. Basilio Magno*, in: Anton. 54 (1979) 582-595
- Cremer, Friedrich W., Die chaldäischen *Orakel* und Jamblich de mysteriis = BKP 26 (Meisenheim am Glan 1969)
- Diekamp, Franz, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse*, in: ByZ 18 (1909) 1-13
- Dinsen, Frauke, *Homooousios*. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381) Diss. 1976
- Dörrie, Heinrich, *Porphyrios' "Symmiktá zetemata"*. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten = Zetemata 20 (München 1959)
- ὑπόστασις*. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., Platonica Minora (München 1976) 12-69

- Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen, in: ders., *Platonica Minora* (München 1976) 124-136
- Dörries, Hermann, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilios zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Dritte Folge 39 (Göttingen 1956)
- Doutreleau, Louis, *Le 'De Trinitate' est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?* in: RSR 45 (1957) 514-557
- Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome I* = SC 83 (Paris 1962)
- Dräseke, Johannes, *Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios*, in: ZKG 11 (1890) 22-61
- Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica* = TU 7,3.4 (Leipzig 1892)
- Duchatelez, K., *La "condescendance" divine et l'histoire du salut*, in: NRT 95 (1973) 593-621.
- Elders, Leo J., *The Greek Christian Authors and Aristotle*, in: DoC 43 (1990) 26-57
- Funk, Franz Xaver, *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilios d. Gr. gegen Eunomius*, in: ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II* (Paderborn 1899 = Frankfurt/Main 1972) 291-329—zitiert: Funk, *Bücher I*
- Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilios d. Gr. gegen Eunomius*, in: ebd. III (Paderborn 1907 = Frankfurt/Main 1972) 311-323—zitiert: Funk, *Bücher II*
- Garnier, Julianus, *Basilii opera omnia. Tomus primus. Praefatio* (Paris 1721) III-LXXV = PG 29 (Paris 1886) CLXXVII-CCXLI
- Gribomont, Jean, *Rezension zu W. M. Hayes, The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium*, in: ByZ 68 (1975) 86-88
- Groß, Karl, *Finger*, in: RAC 7, 909-946
- Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von W. Speyer* (Stuttgart 1985)
- Hadot, Pierre, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Études Augustiniennes* (Paris 1971)
- De Halleux, André, *"Manifesté par le Fils". Aux origines d'une formule pneumatologique*, in: RTL 20 (1989) 3-31
- Les deux "testimonia" ps.-basiliens du florilège de Jean Maron*, in: OrChr 72 (1988) 1-20
- Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh 1988)
- Hauschild, Wolf-Dieter, *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Diss. Hamburg 1967)
- Hayes, Walter Martin, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V* (Leiden 1972)
- Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV/V*, in: StPatr XVII 3, ed. Elizabeth A. Livingstone (Oxford u. a. 1982) 1108-1114
- Henry, P., *Kénose. L'exégèse patristique*, in: DBS 5 (1957) 56-136
- Heron, Alasdair I. C., *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: His Authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate* (Dissertation Tübingen 1972 Maschinenschrift)
- Hockel, Alfred, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese*



- von Kol 1,15 (Düsseldorf 1965)
- Holl, Karl, *Amphilochius* von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen—Leipzig 1904)
- Hübner, Reinhard M., *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius*. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser (Paris 1972) 463-490
- Die *Einheit* des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre = Philosophia Patrum II (Leiden 1974)
- Der *Autor* von Ps.-Basilius, Adversus Eunomium IV/V—Apolinarius von Laodicea? Vorgetragen: Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983 (noch unveröffentlicht)
- Ps-Athanasius*, Contra Sabellianos. Eine Schrift des Basilius von Caesarea oder des Apolinarius von Laodicea? in: VigChr 41 (1987) 386-395
- Die *Schrift* des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, contra Sabellianos) und Basilius von Cäsarea = PTS 30 (Berlin—New York 1989)
- Kopecek, Thomas A., *A History of New-Arianism I-II* = Patristic Monograph Series 8 (Cambridge 1979)
- Kramer, Bärbel, *Didymus* von Alexandrien (313-398): TRE 8 (1981) 741-746
- Lampe, Peter, Die stadtrömischen *Christen* in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe Bd. 18 (Tübingen 1989)
- Laurentin, André, *Doxa*. I Problèmes de Christologie. II Documents (1972)
- Lebon, Joseph, Le *Pseudo-Basile* (Adv. Eunom., IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie, in: Le Muséon 50 (1937) 61-83
- Leipoldt, Johannes, *Didymus* der Blinde von Alexandria = TU 29,3 (Leipzig 1905)
- Liébaert, Jacques, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951)
- Lienhard, Joseph T., The *Exegesis* of 1 Cor 15,24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus, in: VigChr 37 (1983) 340-359
- Lietzmann, Hans, *Apollinaris* von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen (Tübingen 1904 = Hildesheim/New York 1970)
- Maran, Prudentius, *Vita* S. Basilii Magni = PG 29 (Paris 1886) V-CLXXVII
- Meijering, E. P., ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός. A Discussion of Time and Eternity, in: VigChr 28 (1974) 161-168
- Meinhold, Peter, Pneumatomachoi, in: PRE 21,1 (1951) 1066-1101
- Meredith, Antony, *Proverbs*, VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Gregoire de Nysse, in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973, ed. Ch. Kannengiesser = ThH 27 (Paris 1974) 349-357
- Michel, A., *Science* de Jésus-Christ, in: DThC 14 (Paris 1939) 1628-1665
- Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris* von Laodicea: TRE 3 (1978) 362-371
- Nautin, Pierre, *Didimo* il Cieco d'Alessandria, in: DPAC 1 (1983) 950-952
- Orbe, Antonio, *Introducción a la teología de los Siglos II y III t. I* = Analecta Gregoriana vol. 248 (Roma 1987)
- Owen, E. C. E., Δόξα and Cognate Words, in: JThS 33 (1932) 132-150

- Van Parys, M.*, *Exégèse et théologie trinitaire*. Prov. 8,22 chez les Pères Capadociens, in: Irén 43 (1970) 362-379
- Prestige, Leonard*, ἀγέν(ν)ητος and γεν(ν)ητός, and Kindered Words, in Eusebius and The Early Arians, in: JThS 24 (1922) 486-496
- 'Αγέν(ν)ητος and Cognate Words in Athanasius, in: JThS 34 (1933) 258-265
- *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, edited from his papers by Henry Chadwick (London 1956)
- *God in Patristic Thought* (London, fourth paperback reprint 1977)
- Pruche, Benoit*, *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?* in: StPatr X. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967 Part I = TU 107 (Berlin 1970) 151-155
- Raven, Charles E.*, *Apollinarianism*. An Essay on the Christology of the Early Church (Cambridge 1923 = New York 1978)
- De Riedmatten, Henri*, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée II, in: JThS N. S. 8 (1957) 53-70
- Van Roey, A.*, *Didyme l'Aveugle*, in: DHGE 14 (1960) 416-427
- Runia, David T.*, Festugière Revisited: *Aristotle* in the Greek Fathers, in: VigChr 43 (1989) 1-34
- Schendel, Eckhard*, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*. 1. Korinther 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts = BGBE 12 (Tübingen 1971)
- Schermann, Theodor*, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s. = Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 10 (München 1902)
- Schwyzler, Hans-Rudolf*, *Plotinos*, in: PRE 21,1 (1951) 471-592
- Segovia, Augusto*, *Estudios sobre la terminología trinitaria en la época post-nicena*, in: Gr 19 (1938) 3-36
- Sesboüé, Bernard*, *Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*. Introduction, traduction et notes. Avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Tome I = SC 299 (Paris 1982)
- De Simone, Russell J.*, The Dialectical Development of Trinitarian Theology: Augustine Versus Eunomius' "Technological" Theology, in: Angelicum 64 (1987) 453-475
- Simonetti, Manlio*, *Studi sull' Arianesimo* = Verba Seniorum N.S. 5 (Roma 1965)
- L'esegesi ilariana di Col. 1,15a, in: VetChr 2 (1965) 165-182
- *La crisi ariana nel IV secolo* = Studia Ephemeridis "Augustinianum" 11 (Roma 1975)
- *Didymiana*, in: VetChr 21 (1984) 129-155
- Giovanni 14,28 nella controversia ariana, in: "Kyriakon" Festschrift J. Quasten I (Münster 1970) 151-161
- Il Cristo. Volume II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Milano 1986)
- Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo, in: RSLR 24 (1988) 17-41
- Smet, Alexis—Van Esbroeck, Michel*, *Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme* (hom. X et XI de l'Hexaéméron). Introduction, texte critique, traduction et notes = SC 160 (Paris 1970)
- Tetz, Martin*, Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift "De incarnatione et contra Arianos", in: ZKG 75 (1964) 217-270

- *Athanasius* von Alexandrien, in: TRE 4 (1979) 333-349
  - Ein enzyklisches *Schreiben* der Synode von Alexandrien (362), in: ZNW 79 (1988) 262-281
  - Troiano, Marina Silvia, I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, in: VetChr 17 (1980) 313-346
  - La polemica sull' origine dei nomi nell' adversus Eunomium di Basilio: l'epinoia, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale Messina 1979 I (Messina 1983) 523-531
  - Vaggione, Richard Paul, *Eunomius*. The Extant Works (Oxford 1987)
  - Οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων: Some *Aspects* of Dogmatic Formulae in the Arian Controversy, in: StPatr XVII 1, ed. Elizabeth A. Livingstone (Oxford u. a. 1982) 181-187
  - Weber, Anton, *APXH*. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea (ohne Ort und Jahr der Erscheinung)
  - Wickham, Lionel R., The *Syntagmation* of Aetius the Anomean, in: JThS NS 19 (1968) 532-569
  - The *Date* of Eunomius' Apology: a Reconsideration, in: JThS NS 20 (1969) 231-240
  - *Aetius* and the Doctrine of Divine Ingeneracy, in: StPatr XI, ed. F. L. Cross (Berlin 1972) 259-263
- Außerdem wurde benutzt der Index Apolinaristicus am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie der Katholischen Universität Eichstätt.



## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

ad Abl.	= ad Ablabium
ad Ser.	= ad Serapionem
ad Simpl.	= ad Simplicium
adv. Ar. et Sabell.	= adversus Arium et Sabellium
adv. Eun.	= adversus Eunomium
ap.	= apologeticus
c. Ar.	= contra Arianos
catech.	= catechesis
c. Eun.	= contra Eunomium
c. Sab.	= contra Sabellianos
de decr.	= de decretis
de inc.	= de incarnatione
de op. mundi	= de opificio mundi
de pr.	= de principiis
de sent. Dion.	= de sententia Dionysii
de sp. s.	= de spiritu sancto
de syn.	= de synodis
de trin.	= de trinitate
dial. c. Maced.	= dialogus contra Macedonianum
dial. de s. trin.	= dialogus de sancta trinitate
ἐκθ. μακρ.	= ἑκθεσις μακρόστιχος
enn.	= enneades
ep.	= epistula
exp. fidei	= expositio fidei
fr.	= fragmentum
hom.	= homilia
in cat.	= in categorias
in top.	= in topicorum (libros)
κμπ	= ἡ κατὰ μέρος πίστις
or.	= oratio
ref.	= refutatio
sent.	= sententiae
synt.	= syntagmation



## INDICES





# 1. SCHRIFTSTELLEN IN ADVERSUS EUNOMIUM IV - V.

Gezählt werden die Abschnitte der Übersetzung. Wenn eine Schriftstelle in einem Abschnitt mehrmals vorkommt, wird sie nur einmal verzeichnet.

<i>Gen</i>		23,7	101
1	155.156	30,3	112
1,26	11.141.183	32,4	80
1,27	113.156	32,6	131.146.152.153.156.
2,7	155.156		180
3,22	183	33,16	185
4,1	107	33,17	185
5,4	107	35,7	172
6,3	168	35,10	17
11,7	183	42,3	195
19,24	113.183	44,8	113
		48,13	145
		50,12	107.180.191
<i>Ex</i>		50,13	191
3,14	23.24.39.168	50,14	180.191
3,15	23.39	80,10	68.187
4,10	194	80,16	178
4,22	173	82,19	23.39
5,1	194	84,8	195
8,12f	134	85,8	119
8,15	134	95,9	185
14,31	160	95,13	185
		101,26	131
<i>Num</i>		103,4	147
11,29	139	103,29	168
		103,29f	132
		103,30	191
<i>Dt</i>		109,1	113
6,4	119	109,3	133.185
32,12	114.119	113,11	19
32,39	188	117,21	112
		118,73	131.185
		118,91	58.127
<i>1 Sam</i>		138,7	161.191
1,11	23	138,7-10	161
		142,10	180.191
<i>1 Esdr</i>		147,7	168
4,36	184		
4,40	184	<i>Prov</i>	
		8,22	107
<i>Ps</i>		31,1	139
13,5	186		
16,8	185	<i>Eccl</i>	
17,32	113.119	3,19	145
18,2	131	4,12	189

<i>Job</i>		11,1-3	192
9,8	188	11,2f	161
10,8	131.185	30,1	191
27,2f	195	34,15f	191
32,8	191	42,1	193
33,4	131.183.191	43,10	119
40,19	82	43,25	136
		44,6	119
		57,16	191
<i>Sap</i>		59,21	163
1,4	176	61,1	163.192
1,7	132.161.180	66,1	185
9,1f	131		
<i>Os</i>		<i>Jer</i>	
1,7	183	2,1	194
14,10	174	10,11	119
		12,1	194
		15,10	194
<i>Am</i>		17,10	195
1,6	139.159	23,24	161
4,11	183		
4,13	23	<i>Bar</i>	
5,8	123	3,36	114
9,6	39		
<i>Joel</i>		<i>Dan</i>	
3,1	191	2,22	17
3,2	191		
<i>Abd</i>		<i>Mt</i>	
1,1	159	1,18	152
		1,20	133.165.180.193
<i>Soph</i>		1,25	106
1,12	195	3,11	158
		4,11	193
		10,20	139
<i>Agg</i>		11,27	89.165.181
2,4f	161	12,17f	193
		12,28	134.193
<i>Zach</i>		12,31	193
4,10	161	12,43	143
		16,19	118
<i>Is</i>		16,27	118
1,2	173	18,10	147
1,18	136	19,28	118
3,16	159	20,23	118
6,1f	140	24,4-14	90
6,3	23	24,36	88.89.91
6,9f	140	26,39	92
		28,18	85.118
		28,19	47.137

<i>Mc</i>		8,47	24
2,5	136	10,15	89
2,7	136	10,29	53
2,10	118	10,30	29
10,17	100	11,25	93
10,18	99.100	12,39-41	140
16,16	137	12,49	194
		14,6	93.107.184
		14,10	193
<i>Lc</i>		14,17	180
1,18	193	14,28	25.86
1,28	193	15,1	96
1,31	193	15,5	96
1,34	193	15,26	134.180.193
1,35	133.180.193	16,7	193
2,7	106	16,13	194
2,11	111	16,15	74.89
3,22	180	16,28	133
4,1f	193	17,3	12.56.114.164
10,22	181	17,5	101.102
11,20	134.152.180	17,6	52
20,27-40	151	17,10	71
23,34	92	17,19	145
		20,22f	136.193
		20,28	113
<i>Jo</i>			
1,1	24.105.113.140.173		
1,3	81.146.155.157.173.	<i>Act</i>	
	183	1,4f	137
1,14	101.165	2,4	139
1,18	24	2,36	111
1,32	180.193	2,38	137
3,5	158	5,4	159
3,6	133	5,9	159
3,8	135.180.193	7,51	178
3,13	24	9,15	138
3,15f	10	10,38	144
3,31	24	13,2	138
4,24	162.163	15,28	160
5,18	117	17,28	166
5,19	11.86.94.95	21,11	139.159.165
5,21	93	22,10	138
5,22	118	22,13	138
5,23	51	22,14	138
5,29	118	28,25-27	140
5,43	50		
6,29	83		
6,39	98	<i>Rom</i>	
6,40	10.98	1,1	138
6,47	10	1,1-4	195
6,57	93	3,4	112
6,63	100.146	8,9	164.166.195
8,19	9	8,9f	143
8,36	77	8,10	146

<i>Rom</i>		13,3	139
8,11	145	13,13	147.190.195
8,15	106.143.160.180		
8,16	143	<i>Gal</i>	
8,29	106.142.180	1,4	92
9,5	24.115	3,27	165
11,33	172	4,6	143
11,36	5.166.182	4,6f	127
15,6	23	4,8	1.68
15,18f	195	6,15	107
16,27	115		
<i>1 Cor</i>		<i>Eph</i>	
1,21	109	4,6	115
1,24	36.67.112.131.179	6,17	148.180
1,30	112	<i>Phil</i>	
2,8	101	2,6	6.24.117.179
2,9	56.172	2,6f	58
2,10	91.165.181.195	2,7	110
2,10-12	162	2,8	85.92
2,11	152.181.195	2,9	85
2,12	152	2,11	85
2,16	152		
3,16	128.163.180.195	<i>Col</i>	
6,11	195	1,15	13.75.103.142.179
6,15	96	1,16	105
6,19	195	1,17	105
7,10	194	1,18	104
7,25	194	2,3	90
8,6	1.5.81.113.133.152. 155.163.166.173.182. 183.184	<i>1 Thess</i>	
10,4	119	4,7	145
11,3	97	<i>2 Thess</i>	
12,4-6	146.195	2,13	145
12,6	135.180		
12,8-11	134	<i>1 Tim</i>	
12,11	135.146.160.180	1,17	115
12,27	96	2,5	78
15,17	23	2,6	92
15,28	84	6,4	174
15,47	33		
15,48f	96	<i>2 Tim</i>	
15,53	124	1,18	183
<i>2 Cor</i>		3,16	139.194
3,17	143.160.180	<i>Tit</i>	
3,17f	180	2,13	116
3,18	156	3,5	145
4,4	13.75		
5,10	118		
5,17	146		

<i>Heb</i>		<i>2 Petr</i>	
1,1	174	2,4	124
1,3	17.24.142.148.179		
4,12	131.142.146.148.185	<i>1 Jo</i>	
11,6	175	2,20	144
		2,27	144
<i>Iac</i>		5,20	114
2,23	177		
		<i>Apc</i>	
<i>1 Petr</i>		1,5	104
4,1	110	1,8	24

## 2. QUELLEN

Gezählt werden die Seiten (in Kursivdruck), auf denen die Stellenangabe gemacht wird. Wenn eine Stelle auf einer Seite mehrmals vorkommt, wird sie nur einmal verzeichnet.

- Aetius der Anhomöer*  
 Syntagmation 540,8-12 22; 4 120;  
 4:541,9 136; 5:541,13f 136;  
 10:541,35 137; 11:541,39 136;  
 16 129.134; 16:542,12 14;  
 16:542,12f 15;  
 16:542,13-15 15.130;  
 16:542,15-18 135; 18 132;  
 18:542,23 15.133; 28 133;  
 28:543,24 115; 28:543,25f 121;  
 29 132; 29:543,28 15.133; 30 129
- Alexander von Alexandrien*  
 An Alexander von Thessalonich  
 (Opitz, Urkunde 14) 24,9-11 111  
 Bei Athanasius, de decretis  
 35,9:32,31 160
- Alexander von Aphrodisias*  
 In topicorum IV 1:295,6f 130
- (*Ambrosius*)  
 Libellus de spiritu sancto III  
 2f 171; IV 1 172; IV 2 174
- Apolinarius von Laodicea*  
 ἡ κατὰ μέρος πίστις 1:167,5 166;  
 1:167,8 157; 1:168,3f 169;  
 4:168,26 137; 7 140;  
 8:170,4-7 166; 8:170,4-10 178;  
 8:170,10 203; 9:170,14 178;  
 9:170,14f 166; 9:170,16 203;  
 9:170,16-23 202; 9:170,21f 143;  
 14-19 191; 17:173,4-6 181;  
 18 35; 18:173,14 137;  
 24:175,20f 204; 24:175,23-26 169;  
 26:176,14f 178.204;
- 26:176,15f 200; 26:176,16 176;  
 27:176,22f 182; 27:177,1 185;  
 28:177B5-13 161; 32:180,6 184;  
 33:180,12-14 165; 35:180,25 202;  
 35:180,26 119.202;  
 35:180,28f 175; 37:181,14f 137;  
 37:181,22 203; 38:181,26 203;  
 43:184,23f 203  
 De unione 1 19; 5:187,10 137;  
 6:187,16 140; 7 156;  
 10:189,14-16 178; 10f 166;  
 11:190,4-7 178; 13:191,8f 192;  
 14f 156  
 De fide et incarnatione  
 9:203,17-19 179  
 Anacephalaeosis 21; 18:244,8f 146;  
 24:245,3-6 153  
 Ad Iovianum 1:250,1f 200;  
 1:250,7-251,8 203  
 Epistula ad Diocaesarenses  
 255,23f 12; 255,27f 12  
 Quod unus sit Christus  
 6:298,1-11 196; 9:300,19f 140  
 De incarnatione 3:306,2-12 156;  
 3:306,14 187  
 Fragmente 5:205,13-16 156;  
 22:209,31 138; 22:209,33 138;  
 57:217,21 205; 109:233,5f 155;  
 109:233,6 152;  
 111:233,27-29 146;  
 113:234,13-20 146;  
 114:234,22f 19;  
 116:235,6f 19; 117:235,22 179;

- 117:236,1 119; 119:236,24 203;  
 142:241,19-23 130;  
 156:249,12 171  
 Fragmente des Oktateuchkommentars (Nicephorus) 1068,6 172  
 Fragmente des Oktateuchkommentars (Devresse) 130,4 160;  
 131,5f 175; 131,8 176  
 Fragmente des Matthäuskommentars 84,7 112; 116,13 166.178;  
 118,6 172; 125,3f 170; 127,2f 172  
 Fragmente des Johanneskommentars 56,17f 171; 83,4 152;  
 120 205; 120,23-25 166;  
 127,5 155; 153 180  
 Fragmente des Römerbriefkommentars 66,1 176; 66,4 176;  
 73,27f 199  
 Fragmente des Psalmenkommentars 32,3-5 178; 58,6 152; 59,15 119;  
 77,2 203; 79,23f 175; 83,1-16 = Nr. 209 191; 103,5 203; 112,8-14 = Nr. 295 191.199;  
 114,11-13 201; 116,20 171;  
 116,20f 133  
 Briefwechsel mit Basilius  
 362 31.33; 362:27f 32;  
 362:32-36 126  
*(Archytas)*  
 Περὶ τοῦ καθόλου λόγου 46,14f 117  
*Aristoteles*  
 Topica I 102b4 132; 102b6f 132  
*(Aristoteles)*  
 Kategorien 1a1f 43; 1a1-6 42;  
 2a11-27 33; 2a34-b1 33;  
 2b26-28 43; 3b-4a 126;  
 3b24-32 42; 3b25-27 131;  
 3b33-37 43; 3b33-4a9 42;  
 10b 126; 10b12-15 42;  
 10b26-11a5 42  
*Arius*  
 Brief an Eusebius von Nikomedien (Opitz, Urkunde 1) 3,1 120;  
 3,1f 122; 3,6 120  
 Glaubensbekenntnis an Alexander von Alexandrien (Opitz, Urkunde 6) 12,3-9 162; 12,10 120;  
 12,11 136; 13,12 117  
 Bei Athanasius, de synodis 15,3:242,10 202  
*Asterius*  
 Bei Athanasius, contra Arianos I 30:76,4f 193  
*Athanasius von Alexandrien*  
 Contra Arianos I 9:29,25 135;  
 9:32,5f 135; 11 125;  
 12:37,9-12 121; 21f 181;  
 21:56,3f 124; 21:56,10f 112;  
 27:68,31 135; 28 136; 29 124;  
 30:73,34-76,2 194; 34:81,32f 137;  
 34:81,39-84,1 135;  
 36:88,10-15 133; 38 149;  
 38:92,13-29 155; 38:92,15 171;  
 40:96,10f 156; 41:96,24f 156;  
 41:97,28 155; 41:97,30 155;  
 55:128,10-14 151;  
 55:128,32-36 151;  
 56:129,32-35 151; 57 151;  
 58:133,31-33 150; 63f 161  
 Contra Arianos II 2:149,24f 123;  
 10:168,34-37 140; 18:185,4f 125;  
 20:188,35-189,15 141;  
 20:189,12f 140; 21 140;  
 24:197,36-40 142; 25:200,17f 142;  
 25:200,24-27 142; 26 141;  
 29 142; 31:212,28-30 169;  
 32:216,24 143;  
 32:216,43-217,3 136;  
 34:220,1-6 136; 35:221,29 169;  
 35:221,31f 137; 36:224,3-22 196;  
 42f:237,15-26 135; 44-61 159;  
 46:244,35-245,8 159;  
 50:252,36-45 160;  
 50:253,5-22 160;  
 53:260,23-261,4 160;  
 54:261,11-14 160;  
 54:261,20-24 160;  
 55:264,25-33 160;  
 59:272,36-273,1 111;  
 60:276,31f 157; 62:277,37 157;  
 62:277,39f 157; 62:277,41f 157;  
 62:280,11-16 158;  
 63:281,20-22 157;  
 65:285,24-31 159;  
 71:297,20-36 169;  
 72:300,38-41 145;  
 74:304,26-31 154;  
 79:313,16-21 160; 82:320,32f 112  
 Contra Arianos III 4:328,31f 136;  
 5:332,26 116; 6-9 163;  
 6:333,9f 124; 6:333,13f 124;  
 19 111; 26:377,34-36 153;  
 39:408,25-30 155; 42:412,24f 151;  
 42:412,27-30 151;  
 43:413,26-32 151; 44:416,12f 152;  
 44:416,19-24 151; 44:417,3f 151;

- 44:417,6-10 151;  
 44:417,17-20 151;  
 44:417,25-30 151; 48:425,10f 152;  
 49:425,40 152; 49:428,5-31 152;  
 52:432,41 137; 54:436,37-39 152;  
 57:444,14 155; 57:444,19 155;  
 57:444,21f 155  
 Ad Serapionem I 2:533,4-6 181;  
 2:533,17f 191; 9:553,37-41 178;  
 10:556,36f 200;  
 14:564,41-565,3 189;  
 14:565,14-19 191; 15 181;  
 16:568,38f 182; 16:569,6-14 182;  
 16:569,10-15 136;  
 16:569,15 137.182;  
 16:569,16f 182; 17:572,7-10 196;  
 18 195; 18:573,10-16 196;  
 19:576,11-13 198;  
 20:577,15-17 147-48;  
 20:577,27-29 176;  
 21:580,24-26 181; 22:584,9 166;  
 23:584,16-19 167;  
 23:584,36-585,19 177;  
 24:588,19-31 176; 24:588,24f 191;  
 25 182.185; 25:589,24f 183;  
 25:589,29-31 183; 26:589,35 166;  
 26:592,5-13 166;  
 26:592,21-25 166; 26:592,28 176;  
 26:592,29-31 189; 26:592,33f 197;  
 26:592,42-593,4 189;  
 27:593,33 165; 28:596,7-9 119;  
 29 187; 29:596,36 191;  
 29:597,18f 181; 30 191;  
 30:597,28 204; 30:600,14-24 180;  
 30f:600,33-45 204;  
 31:601,3f 18.181;  
 31:604,23-30 173; 32:605,21f 197;  
 33:608,6f 200  
 Ad Serapionem II 5:616,34f 124;  
 6:617,7-26 124; 9 151  
 Ad Serapionem III  
 1:625,15-17 181;  
 3:628,28-629,4 177; 4 189;  
 4:629,44 197; 4:632,1 197;  
 4:632,4f 197; 5:633,16-19 180;  
 6:636,3 18.181; 7:636,27 191;  
 7:636,29 191  
 Ad Serapionem IV 1-7 182;  
 3:640,47-641,4 176;  
 5:644,20-24 196; 6 183;  
 6:645,7f 182; 22:673,10-14 171  
 Epistula ad episcopos Aegypti et  
 Libyae 12:565,11f 160  
 Tomus ad Antiochenos  
 7:805,1-10 155  
 Ad Afros 4:1036,41f 140; 7f 168  
 De decretis 7,1:6,25 144;  
 7,2:6,28-7,1 142; 7,3:7,2f 142;  
 7,4:7,6-12 169; 7,4:7,8 141;  
 7,5:7,16 142; 8,1:7,19 144;  
 8,2:7,22-8,2 146;  
 9,1f:8,15-26 169; 12,3:11,7 121;  
 16,1f:13,19-23 135;  
 17,3-7:14,11-34 169;  
 22,1:18,21 133;  
 22,5:19,4-8 111.115;  
 28,4:25,6-10 194; 31,3:27,23 135  
 De synodis 46,2:271,16 125;  
 51,2:274,31f 146;  
 51,7:275,20-23 120;  
 52,3:276,12 154;  
 52,4:276,15f 133;  
 52,5:276,18f 133; 53,3 126  
 De sententia Dionysii  
 4,2:48,22 124.154;  
 10,3-5:53,11-54,4 154; 12,2 154;  
 18,1:59,5 124  
 Epistula catholica 7:272 165;  
 8:272 165.181  
 Ad Iovianum (Lietzmann)  
 282,16 18  
 (*Athanasius von Alexandrien*)  
 Contra Arianos IV 1:43,1 19;  
 1:45,2-4 198; 1:45,4 125;  
 2:45,15-19 133; 2:45,24f 198;  
 3:46,21 127; 6:50,20 156;  
 9:53,6f 137; 11f 160;  
 15:60,3-5 117; 21:68,13f 146;  
 23:70,15-17 203;  
 26:74,18-75,4 169; 27 171  
 Contra Sabellianos 31;  
 2:100,21f 169; 2:100,35f 147;  
 4:105,12 125; 5:105,26 137;  
 5:105,26f 137; 5:105,27 125;  
 5:105,27-30 176; 5:105,27-36 198;  
 5:105,28 169; 5:105,28f 180;  
 5:105,38 135; 5:105,38f 124;  
 5:105,39f 125;  
 5:105,47-108,6 201;  
 5:105,48-108,2 201; 5:108,4 176;  
 5:108,4f 164; 5:108,5f 201;  
 6:108,14 198; 6:108,23 119;  
 6:108,29f 137; 7:108,39f 184;  
 7:108,44 200; 7:109,2f 200;

8:109,32f 137; 8:109,36-39 155;  
 8:109,40 200; 8:109,50-112,5 155;  
 8:112,4-6 125; 9:112,15 186;  
 9:112,29-35 192; 11:113,30 118;  
 11:116,5 197; 11:116,9f 118;  
 11:116,11 197; 11:116,23 116;  
 12:116,30 118; 12:117,1-9 180;  
 12:117,11f 204; 13:117,19 169;  
 15:121,3f 169; 15:121,18f 169  
*De incarnatione et contra Arianos*  
 7:993,12-19 155;  
 7:993,31-36 151f;  
 7:993,36-38 152; 7:993,38-41 151;  
 8:996,7f 200; 10 174;  
 13:1005,10-25 199;  
 14:1008,3-16 173;  
 14:1008,35-1009,5 172;  
 14:1008,35-1009,6 180;  
 17:1012,35-1013,6 165;  
 17:1013,7-26 173;  
 18:1013,27-1016,6 173;  
 19:1016,29-1017,5 189;  
 19:1017,42-1020,2 171;  
 22:1024,15-25 163;  
 22:1024,18 162  
*Expositio fidei* 1,2:49,5f 200;  
 1,2:49,6 169; 1,4:50,5 137;  
 2,9:52,11 197  
*Dialogus de sancta trinitate I*  
 1:1117,12-17 27;  
 1f:1117,12-1120,2 139;  
 3:1121,21 138; 6:1125,6f 121;  
 6:1125,35 201; 7:1128,1-4 183;  
 9:1129,30f 144; 10:1132,38f 196;  
 10:1133,8 195; 11:1133,15 34;  
 11:1133,23-1136,7 155;  
 13:1137,34 139;  
 14:1140,16-30 190;  
 21:1149,9-18 201;  
 21:1149,19 201;  
 21:1149,20-22 167;  
 22-24:1149,45-1153,30 205;  
 25f:1156,2-17 189; 26:1156,16f 34  
*Dialogus de sancta trinitate II*  
 1-2 198; 3-5:1161,7-1164,43 125;  
 5:1164,28f 139; 7 138; 8 150;  
 9:1169,36-38 147;  
 10:1172,44-48 128;  
 1177,23-25:87f 128;  
 1177,30-32:88 118;  
 1181,13f:94 128;  
 1188,13-15:103 128;  
 1193,38-40:113 132;

1196,7-10:115 128;  
 1197,18-22:118f 132  
*Dialogus de sancta trinitate III*  
 4:1208,33f 137; 14:1224,51f 203;  
 21:1236,7-40 173; 25 173; 28 119  
*Dialogus contra Macedonianos I*  
 3,1-14 197; 11,41-43 189;  
 11,70-77 178; 11,76f 118;  
 12,14f 119; 12,35f 119;  
 12,78-13,2 170; 13,24 119;  
 13,25-38 172; 13,37f 119;  
 16,8f 119; 16,10-27 205;  
 19,1-9 149; 19,50-108 150  
*Refutatio hypocrisis*  
 85,24-88,3 126; 88,24-36 202;  
 88,27 186; 88,29 186; 88,35 186;  
 88,37 186; 88,40f 18; 88,43 18  
*Contra Apollinarium I*  
 9:1109,6 165

*Basilii von Cäsarea*

*Adversus Eunomium I* 5,65 125;  
 5,71-75 136; 5,73-75 137;  
 7,42f 135; 8,32f 114; 9f 133;  
 9,36 118; 9,40 118; 10 195;  
 12f 195; 13 132; 14,16 132;  
 14,40-47 196; 15 130.195;  
 15,26 135; 15,31-35 130;  
 16,1-13 135; 18,5-9 119;  
 18,9-15 116; 20,6-10 121;  
 20,7f 184; 20,15 127;  
 20,26-29 127; 20,36-41 127;  
 23,14-18 116.119; 23,19-23 141;  
 23,27 127; 25 150; 25,34f 126  
*Adversus Eunomium II* 3 139;  
 5,1-9 134; 6,30-42 125; 7,30 125;  
 9,11-28 134; 9,20 135;  
 10,4-15 128; 10,29-40 121;  
 11,28-30 123; 12,3-6 122;  
 12,9-15 123; 12,18-21 124;  
 13 123; 17,10f 137; 19 111;  
 19-21 113; 19,34f 157;  
 19,62-66 9.129; 20 3.159;  
 20,5 113; 20,11f 113; 21,2-6 113;  
 21,3-7 144; 21,22-24 124;  
 21,24 113; 22 125; 22,27-29 136;  
 22,42 196; 22,49-51 115;  
 23,32f 115; 23,43f 157;  
 23,45-49 115; 23,63-71 120.202;  
 24,31-34 196; 28,32-34 116;  
 28,43-50 129; 30,17-28 123;  
 31,21f 140



- Adversus Eunomium* III  
 2,19f 166; 2,20f 168; 2,22f 166;  
 2,24 168; 2,38-43 166;  
 2,43-53 168; 2,53 178;  
 2,53-3,7 166; 3,8-16 191;  
 4,1-7 169; 4,7-10 169;  
 4,27-42 172; 5,10-37 183;  
 5,33-36 136; 6,28-31 166;  
 6,36-40 198; 7,32-36 187  
*De spiritu sancto* V 192; VII 192;  
 VII 16,35-39 191; VIII 192; VIII  
 19,36 153; VIII 21,2 116; IX  
 22,26f 178; XIII 29,13-18 167;  
 XIV 31 188; XV 136; XVI  
 38,3-5 166; XVI 38,41f 166; XVI  
 38,53 166; XVI 39,10-25 204;  
 XVI 39,21-25 180; XIX  
 48,12-32 198; XIX 48,13-17 166;  
 XX 51,17 176; XX 51,29 176;  
 XX 51,48f 167; XXIV 55,35f 167  
*Homilia in Ps* 115 104,20 148;  
 105,15-18 196  
*Homilia in Jo* 1,1 481,30 125  
*Homilia adversus calumniam sancti*  
*trinitatis* 1493,17-22 196  
*Homilia in Christi generationem*  
 1:1-10 196; 1:27f 200; 2:52f 170  
*Briefe* 236,1:47,6 151;  
 236,1:49,42-44 151;  
 236,2:50,15-27 152  
*(Basilius von Cäsarea)*  
*Homilia de spiritu sancto*  
 1429,1 19; 1429,5-22 180;  
 1429,10f 204; 1429,22-25 189;  
 1432,2-11 199; 1432,21-30 177;  
 1432,36-40 177; 1432,37f 178;  
 1432,37-43 205; 1432,45-50 188;  
 1433,1-5 169; 1433,10-12 201;  
 1433,12-16 169; 1433,16-30 189;  
 1433,30f 180; 1433,31 178;  
 1433,40-49 182; 1433,46-49 183  
*Dexippus*  
*In categorias* I 3:9,5f 124  
*In categorias* II 2:40,28-41,3 130;  
 8:44,4-10 133; 21:48,21-23 132;  
 30 126  
*Didymus von Alexandrien*  
*De spiritu sancto*  
 4:1035,32-34 166; 4:1036,8f 167;  
 5:1036,40-43 166; 7:1039,2-6 166;  
 13:1045,32-34 166;  
 17:1049,50f 119;  
 20:1051,17-32 171;  
 23:1053,22-25 173;  
 24:1054,1-18 191;  
 25:1056,19-33 170;  
 29:1059,22-46 174;  
 31:1062,12-18 170;  
 52:1077,31-39 161;  
 60:1082,40-42 167  
*Contra Manichaeos*  
 7:1096,1-3 130; 7:1096,5 130  
*Fragmente des Proverbienkommen-*  
*tars* 1629-1632 159;  
 1632,21-25 159  
*Fragmente des Johanneskommen-*  
*tars* 17 5.126.151; 18,3 171  
*Fragment zu Rom* 7 4,1-6 126  
*Fragmente des Kommentars zum*  
*ersten und zweiten Korintherbrief*  
 10,1f 168; 22,20 126;  
 29,11-18 159  
*(Didymus von Alexandrien)*  
*De trinitate* I 8 142;  
 8,3:22,10-14 142;  
 9,25f:32,18-22 155;  
 15,36:58,11-15 121; 15,54 10;  
 15,58:66,15-20 10;  
 15,59-63:66,21-68,27 162;  
 16,6 10; 16,8-26 151; 16,19 11;  
 16,23 163; 16,41 10; 17:104 148;  
 18,35-37:114,14-21 155;  
 18,48:118,17-21 155;  
 19,4-10:128,14-130,17 174;  
 19,14:132,1-4 165;  
 19,17:132,12-14 165;  
 19,22-24:134,1-11 172; 20 167;  
 21:142 173; 27,29:180,18 163;  
 27,34-36:182,12-21 164;  
 30,10:204,6 11; 30,16 10;  
 31,15:210,17-20 174  
*De trinitate* II 1,1:2,6 11;  
 1,6:8,1f 11; 1,8:10,3-7 11;  
 5,9:82,13 11; 5,11:84,3-9 181;  
 5,14:86,11-14 199; 5,29f:102 181;  
 6,1:104,11-17 148; 6,2 189;  
 6,3,1:110,8-10 166;  
 6,3,1-3,7:110,8-114,12 166;  
 6,3,6 11; 6,4,2:116,18f 181;  
 6,4,5:120,5 166; 6,4,9:124,1f 11;  
 6,4,10:126,3-7 179;  
 6,4,13:128,12f 166;  
 6,5:128,17-22 168;

6,6,1:130,2-14 167;  
 6,6,1:130,12 11;  
 6,7:138,15-18 167;  
 6,10,1:150,3-10 167;  
 6,15,3:160,2f 181;  
 6,20:174,3-8 165; 6,23 177;  
 7,3,2:194,5-7 171;  
 7,3,5:198,10-15 181;  
 7,3,8:202,12-16 159;  
 7,3,12:208,1f 154;  
 7,3,14:210,6-8 179;  
 7,3,15:210,18 11;  
 7,3,15:210,23f 11;  
 7,6:216,14-218,13 172;  
 8,1:265,35-266,16 172;  
 8,1:266,39-267,2 153;  
 8,2:273,34-39 189;  
 10:14,39-15,10 188;  
 10:15,10-16 191;  
 11:20,28-21,8 174;  
 12:27,5-14 167; 13 188;  
 25:53,15f 183  
 De trinitate III 2 21;  
 2,20:71,38f 11; 2,21:72,1-3 154;  
 2,36:74,20-24 166;  
 2,51:76,18-21 148;  
 3,4:80,6-16 160;  
 3,5:80,38-81,5 160;  
 3,6:81,18-22 159;  
 3,9:83,29-36 159;  
 3,10:84,2-5 159;  
 4,1:85,26-28 158; 4,2:86,32 156;  
 4,2:86,36 157; 4,3:87,14-20 158;  
 4,3:87,31f 158; 4,4:88,3 158;  
 4,4:88,5 157; 6,1:92,4-6 161;  
 6,1:92,8-14 161;  
 6,1:92,15-23 169;  
 6,2:92,24-36 161;  
 8:94,24-95,5 154; 11:99,1-3 153;  
 10:97,23-27 149;  
 15:100,17-21 155;  
 16,4:104,13-15 166;  
 18,2:108,22f 170;  
 18,3:109,17-20 132;  
 19,1:111f 205; 20,1:114,8 149;  
 21,4f:119,26-120,15 152;  
 22,1:124,31f 151;  
 22,1:124,32-125,1 152;  
 22,1:125,8 151; 22,1:125,15 152;  
 22,2:125,22-25 151;  
 22,2:125,31f 152; 23,1 199;  
 23,1:127,24f 169;  
 23,2:128,1-129,14 111;

23,3-6 192; 25:134,26f 156;  
 25:134,28-31 155;  
 28:137,14-17 153; 32:142,15 167;  
 36 191; 37 205; 37:148,15-19 205

*Diodor von Tarsus*

Fragmente des Römerbriefkommentars 92,5 119; 112,16 165

*Dionysius von Alexandrien*

Bei Athanasius, de sententia  
 Dionysii 15,4:57,13-16 124;  
 17,1:58,16f 124;  
 23,2-4:63,7-64,2 181

*Epiphanius*

Panarjon haeresium  
 57,4,11:349,24 165

*Eunomius von Kyzikus*

Apologeticus 5 111; 5,3f 118;  
 7 28; 7,1-11 115.133; 7,4f 116;  
 7,11 121.129; 8 28; 8f 138;  
 8,1-3 139; 8,4 135; 8,15 136;  
 8,16 14.138; 9 136; 9,1 147;  
 9,2f 122; 9,7-10 134; 10 116;  
 10,1-9 121; 11 127; 11,1-3 194;  
 11,4-12 115.120; 11,4-14 134;  
 11,6f 147; 11,7 127;  
 11,9-12 44.149; 11,11 127;  
 11,17 147; 12,2-4 121;  
 12,6-8 129; 12,6-10 30.121;  
 13 125; 14,2-4 134; 15,7 123;  
 15,7-16 113.148; 15,11-15 140;  
 15,13f 113;  
 15,14f 140.141.144.145;  
 15,15 145; 16,1-6 114; 16,5f 32;  
 16,9-17,3 30; 17 142;  
 17,4f 14.114.120; 17,6f 193;  
 17,6-8 193; 17,7-12 113;  
 17,8-12 140; 17,10 32;  
 17,10-12 141; 17,12 113; 18 134;  
 18,1f 122; 18,1-4 114; 18,11 131;  
 18,12 146; 18,13f 172;  
 18,19f 14.30.134; 19,8-16 125;  
 19,19-23 126; 19,20f 138;  
 19,22 14.138; 20,2f 120.146;  
 20,10 14.132; 20,14f 172;  
 20,15 132; 20,17 135;  
 20,18f 172; 20,19 147;  
 20,20 153; 20,20f 113;  
 20,21 153; 21,11 164;  
 21,11-17 126.162;  
 21,12 155; 21,15 149; 21,16 138;  
 21,17 155; 21,17f 141.149;

21,18 126; 22,1 164;  
 22,2 113.141.144; 22,4 143.147;  
 22,6f 148; 22,9-12 124;  
 22,13-15 127;  
 23 122.131.141.148;  
 23f 122.131.143.145; 23,5-8 127;  
 23,6 134; 23,7 148; 23,12 148;  
 23,13-15 127; 23,15-24,2 128;  
 24 119.131.142.147.156.157;  
 24,1f 127.135.154; 24,2 122;  
 24,10-12 172; 24,13-22 117;  
 24,14f 140; 24,15 14.117.142.143;  
 24,17 156; 24,18 117; 24,20 158;  
 24,21 121; 24,21f 117; 25 152;  
 25,10-16 190; 25,11-19 169;  
 25,19 192; 25,19-22 192;  
 25,19-23 111; 25,20f 182;  
 25,20-22 113; 25,23 114;  
 25,24f 148.166; 25,25 16.168.182;  
 25,26 166; 26,4 115.127.149;  
 26,4f 179; 26,6f 115.149;  
 26,7-12 113; 26,8-12 111;  
 26,9f 143.172; 26,10 120;  
 26,11 14.116; 26,12-16 161;  
 26,15f 158; 26,15-18 161;  
 26,16-20 187; 26,16-22 111;  
 26,21 141; 26,22 149.153;  
 26,22f 153; 26,23 136; 27,2 149;  
 27,2f 144; 27,2-4 142; 27,5f 187;  
 27,14f 148; 28,3f 138; 28,4 184;  
 28,4f 141; 28,5 141;  
 28,6-8 140.141; 28,12-14 122;  
 28,14 148; 28,14-19 111;  
 28,15 114; 28,15f 140;  
 28,17 142.166; 28,17-24 161;  
 28,19 131; 28,21 131;  
 28,21f 113.120.141; 28,23 158;  
 28,25 148; 28,26 140  
 Apologie der Apologie (bei Gregor,  
 contra Eunomium)  
 I 152:72,15-17 141;  
 III 2,28:61,10 120;  
 III 2,123:92,24f 113;  
 III 2,125:93,22-24 113;  
 III 3,17-25:113,16-116,28 139;  
 III 3,21:115,5f 116;  
 III 5,18:166,11-14 172;  
 III 7,26:224,4-14 127;  
 III 7,32:226,16-18 127;  
 III 9,48:282,4-10 140;  
 III 9,54:284,25 147  
 Expositio fidei 2,9 202; 2,15 166;  
 3,2f 144

Fragmente 1 (= Scholien) 15.  
 122.127.141.148; 2 27.132.139;  
 4 140.141

*Evagrius Ponticus*

Epistula fidei (Patrucco) 2,41f 157;  
 2,42-46 168; 4,5-15 153;  
 3,24-28 165; 5,3-9 126.151;  
 6,1-3 151; 6,3-10 152; 9,1-7 154;  
 9,10-15 154; 10,6-11 167;  
 11,32-34 181; 11,34-40 171

*Eusebius von Cäsarea*

Brief an Euphrat von Balaneä  
 (Opitz, Urkunde 3) 4,10 149;  
 5,5-10 162  
 Brief an Alexander von Alexan-  
 drien (Opitz, Urkunde 7)  
 15,2-6 125

*(Eusebius von Vercelli)*

De trinitate et de spiritu sancto  
 3:165,19-28 167; 22:166-171 192;  
 25f 204; 29f:220-231 180;  
 52f:406-418 179;  
 63-65:495-520 173;  
 66-68:520-539 173;  
 117-122:881-941 174;  
 123:950-953 192;  
 126:977-979 192;  
 171f:1331-1344 148;  
 175:1365-1379 171

“Eustathianisches Dokument” 35.39

*(Galenus)*

Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας  
 609,4f 189; 612,11f 170

*Gregor von Nazianz*

Die theologischen Reden  
 29,10:144,17-20 126;  
 29,10:144,25-146,2 129;  
 29,13:150,2-6 127;  
 29,17:158,8-10 143; 30 151;  
 30,13:196,18-22 163;  
 30,13:196,23f 155;  
 30,20:212,11f 180;  
 31,11:238-240 130;  
 31,29:268-270 199;  
 31,29:270,2 166

*Gregor von Nyssa*

Contra Eunomium I  
 181:80,1-7 126;  
 232:94,27-95,1 126;  
 287:111,4f 146; 297:114,7-11 161;  
 324-328:123,2-124,15 141;

342:128,17-22 123;  
 443f:155,11-15 112;  
 496:170,3f 46;  
 496f:169,20-170,12 130;  
 511f:174,3-21 134;  
 515:175,10-15 112;  
 631f:208,6-14 124;  
 642-651:211,2-213,24 133;  
 660-665:216,3-217,25 133;  
 690:224,19 184  
*Contra Eunomium II*  
 63:244,10-18 139;  
 192:280,27-29 133;  
 386:339,3-5 133;  
 469-479:363,13-366,8 143;  
 491:369,22f 46;  
 539-542:384,8-32 128;  
 589:398,15-19 112  
*Contra Eunomium III*  
 1,51-53:21,12-22,18 159;  
 1,73-75:29,27-30,24 130;  
 1,101f:38,2-16 126;  
 1,106-108:39,15-40,20 195;  
 1,110:41,5f 189;  
 2,43-57:66,7-71,21 156;  
 2,62-65:72,24-73,27 202;  
 2,103-116:86,18-91,3 114;  
 2,114:90,3-16 202;  
 2,115:90,17 114; 2,116:91,1 114;  
 2,121f:92,8-22 160;  
 2,147:100,5-14 116;  
 2,156:103,15f 157;  
 4,37f:148,10-149,5 139;  
 5,30:170,21-171,4 169;  
 5,43f:176,2-9 194;  
 5,43-60:176,2-182,18 195;  
 6,1-54:185,3-205,7 125;  
 6,32-34:197,6-198,6 201;  
 8,34-42:251,16-254,25 125;  
 9,11-21:267,15-271,26 155;  
 9,27-41:273,24-279,23 180;  
 9,61f:287,8-29 136  
*Refutatio confessionis Eunomii*  
 11:317,4-7 199;  
 23-25:321,20-322,9 162;  
 26:322,14f 198; 60:336,16f 46;  
 76-86:343,18-348,2 156;  
 159-166 144; 162:380,22-24 144;  
 192f:393,19-394,9 174;  
 205:399,7-26 156  
*Ad Graecos* 27,15f 201; 31,6f 46  
*Ad Ablabium* 55,21-56,4 127  
*Ad Simplicium* 61,1-62,15 143;

66,8f 167  
*De spiritu sancto* 97,8-13 198;  
 98,24-99,6 203; 102,14-104,3 177;  
 105,4f 166; 105,15 146;  
 108,21-30 198; 109,19-23 175  
*Oratio de deitate filii et spiritus sancti* 560,34-561,9 124;  
 561,4f 198; 564,27 170;  
 564,43-47 170

*(Gregor von Nyssa)*

*Adversus Arium et Sabellium*  
 82,10-20 155; 85,14-16 151

*Gregor Thaumaturgos*

*Expositio fidei* 984,2 137;  
 985,2 176; 985,7 185;  
 985,7f 184; 985,8 178.180;  
 985,8f 176; 985,9 179;  
 985,10 178.186; 985,12f 203;  
 988,3-6 197

*Kyrrill von Jerusalem*

*Catechesis IV* 7:96 200;  
 8:98 169; 16:108 182; 30:122 157  
*Catechesis VII* 3:210f 201

*Markell von Ankyra*

*Fragmente* 3:186,8-10 158;  
 22:188,25 160; 24:189,4 160;  
 42 203; 58:195,24-27 200;  
 76:200,25 199; 76:200,25f 199;  
 76:200,33f 199; 78:202,4 199;  
 79:202,20-24 162;  
 124:212,17f 160

*Numenius*

*Fragmente* 6 117

*Origenes*

*De principiis I* 2,10:144f 117  
*Johanneskommentar II*  
 10:64,32-65,3 187  
*Johanneskommentar VI*  
 11:120,18 176  
*Fragmente des Johanneskommentars* 2:486,6f 198; 36:511,21 16;  
 36:511,27 16; 121:568,11f 16;  
 121:568,15f 16; 121:568,17f 198

*Philon von Alexandrien*

*De opificio mundi* 18:152 176;

- 23:156 179; 72:188 179;  
151:242 166; 170-172 41  
De mutatione nominum  
112:82 142
- Platon*  
Timaios 29b 41; 30d-31b 41;  
31a 192  
(*Platon*)  
Alkibiades I 129d-133e 152;  
134c 146
- Plotin*  
Enneades I 2,1 34; I 2,1,1-4 34;  
I 2,3,1-10 34; I 2,3,5f 34;  
I 2,3,20f 34; I 2,3,22 34;  
I 2,3,25-27 35; I 2,3,27f 34;  
I 2,3,31 34; II 6 44;  
III 8,8,12 153; V 1,3,7 176;  
V 1,4,27 186;  
V 1,6,37-39 34.123;  
V 1,6,38f 200; V 1,7,1 176;  
V 1,7,36-38 123; V 1,12,12 175;  
VI 1,2,15f 133; VI 3,26,11 124;  
VI 8,4,26-28 35
- Porphyrus*  
Isagoge 12,17-22 45; 12,23ff 132;  
13,3f 46.132; 15,4-6 45;  
16,13f 45; 19,14f 45; 20,12f 45  
In categorias 60,17f 45.139;  
62,7-16 43; 62,9 43; 63,20f 45;  
63,21-31 45; 63,32-64,21 45;  
71,19-38 132; 80,11-14 128;  
93,31-94,13 45; 95,14 132;  
95,22-28 167; 95,30f 166;  
97,6-22 126; 117,27f 45;  
118,8-13 117; 118,8-16 43.124;
- 118,11 124; 137,15-22 126  
Πρὸς Γαῦρον 6,2:42,18-24 34;  
14,3:54,11 34  
Sententiae 12 118; 13:5,10 34;  
27:16,9 170  
Fragmente der φιλόσοφος ιστορία  
17 191; 18:15,2f 11;  
18:15,5f 200; 18:15,10f 200
- Serapion von Thmuis*  
Epistula ad Monachos  
11:936,56-937,1 165
- Synodenbeschlüsse*  
Antiochien 341 186,8 120  
ἐκθεσις μακρόστιχος 2:192 122;  
6:194 169; 7:194 199; 8:194f 122  
Sirmium 351 8:197 169;  
11:197 165; 14:198 200;  
15f:198 203; 17f:198 200;  
19:198 199; 23:199 191;  
25:199 122  
Ankyra 358 2f:202 198  
Konstantinopel 381 165 181.184
- Theodor von Heraclea*  
Fragmente des Matthäuskommen-  
tars 133,11-14 (von  
Apolinarius?) 173; 133,14 (von  
Apolinarius?) 165  
(*Timotheus von Berytus*)  
Epistula ad Prosdocium (Lietz-  
mann) 283,20-284,5 174

### 3. MODERNE AUTOREN

Gezählt werden die Seiten.

- Abramowski, 186  
Anonymus, 47
- Barbel, 151  
Béranger, 6  
Bienert, 4.6.169.174  
Bizer, 6.19.174  
Bonwetsch, 4  
Breydy, 8f
- Cantalamessa, 156
- Cattaneo, 174.180  
Cavalcanti, 13.16.18.19.20.112.121.  
136.140.145.150.156.159.163.168.  
170.171.176  
Chadwick, 18  
Chavoutier, 171  
Cignelli, 150  
Cremer, 203
- Diekamp, 17  
Dinsen, 181.202

- Dörrie, 117.175.192  
 Dörries, 188  
 Doutreleau, 4.197  
 Dräseke, 4.13.17.22.47  
 Duchatelez, 170  
  
 Elders, 41  
 Van Esbroeck, 7  
  
 Funk, 4-6.8.13.15.18.19.21.22  
  
 Garnier, 3.9.13.19.47  
 Gribomont, 3.19  
 Groß, 168.171  
  
 Hadot, 41  
 De Halleux, 9.38.121.161.187  
 Hanson, 27  
 Hauschild, 180.181  
 Hayes, 3.6.7.13.19.20.22.24.47.48.  
     159  
 Henry, 116.149  
 Heron, 5.6f.9.19.26.134.151.152.159.  
     160.167.171.172.173.174  
 Hockel, 156  
 Holl, 5.189.196.202  
 Hübner, 5.8.9.13.18.111.116.149.  
     152.156.170.184.186.191.192.196.  
     200.205  
  
 Kopecek, 14.17  
 Kramer, 7  
  
 Lampe, 123  
 Laurentin, 155  
 Lebon, 3.6  
 Leipoldt, 5.19.26.134  
 Liébaert, 45.48  
 Lienhard, 149  
 Lietzmann, 12.156.187.196  
  
 Maran, 3.13.15.19  
  
 Meijering, 123  
 Meinhold, 16  
 Meredith, 159  
 Michel, 151  
 Μπόνης, 47  
 Mühlenberg, 18  
  
 Nautin, 7  
  
 Orbe, 168  
 Owen, 155  
  
 Van Parys, 159  
 Prestige, 35.129.130.193  
 Pruche, 7  
  
 Raven, 8.21  
 De Riedmatten, 35  
 Van Roey, 6  
 Runia, 41  
  
 Schendel, 149  
 Schermann, 48  
 Schwyzer, 132  
 Segovia, 145  
 Seiler, 11  
 Sesboué, 3.144  
 De Simone, 27  
 Simonetti, 7.16.27.28.119.121.150.  
     156.159.165.185.186.200  
 Szlezák, 117  
 Smets, 7  
 Spašskij, 4  
  
 Tetz, 18.165.174.181  
 Troiano, 112  
  
 Vaggione, 17.120  
  
 Weber, 156.159  
 Wickham, 14.17.21

## SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. TERTULLIANUS. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. van Winden. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. van der Nat. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. SPRINGER, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity*. The *Paschale carmen* of Sedulius. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. HOEK, A. VAN DEN. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. NEYMEYR, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. HELLEMO, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. RUFIN VON AQUILEIA. *De ieiunio I, II*. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. Marti. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. ROUWHORST, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I, Etude; II, Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. RADICE, R. and D.T. RUNIA. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937-1986. In Collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran and D.R. Schwartz. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. GORDON, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. PROSPER OF AQUITAINE. *De providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. Marcovich. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. JEFFORD, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. DROBNER, H.R. and KLOCK, CH. *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. NORRIS, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. Norris and Translation by Lionel Wickham and Frederick Williams. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. OORT, J. VAN. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of His Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. LARDET, P. *L'apologie de Jérôme contre Rufin*. Un commentaire. 1992. ISBN 90 04 09457 1
16. RISCH, F.X. *Pseudo-Basilius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. KLIJN, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9